Antonio Piñero (ed.)

CON LA COLABORACIÓN DE:
Arminda Lozano ■ Jesús Peláez ■ Luis Vegas ■ Julio Trebolle ■ Rafael Aguirre
Rosa Mª Aguilar ■ Josep Rius-Camps ■ Mercedes López-Salvá ■ Jaime Alvar
José Ramón Busto ■ José Manuel Sánchez Caro ■ Ramon Teja ■ Anders Hultgård
Alberto Bernabé ■ José Montserrat

Biblia y helenismo

El pensamiento griego y la formación del cristianismo





EDICIONES EL ALMENDRO
CÓRDOBA

EN LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

* * *

BIBLIA Y HELENISMO
El pensamiento griego y la formación del cristianismo

Serie
EN LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

Volúmenes publicados:

1. J. RIUS-CAMPS: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12.*
2. A. PIÑERO (ed.): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos.*
3. A. PIÑERO (ed.): *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús.*
4. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El evangelio de Marcos I. Análisis lingüístico y comentario exegético.*
5. J. MATEOS-F. CAMACHO: *Marcos. Texto y comentario.*
6. B. HOLMBERG: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.*
7. J. O'CALLAGHAN: *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología Neotestamentaria.*
8. A. PIÑERO-J. PELÁEZ: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos.*
9. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana.*
10. KAREN JO TORJESEN: *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo.*
11. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El evangelio de Marcos II. Análisis lingüístico y comentario exegético.*
12. M. COLERIDGE: *Nueva Lectura de la Infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2.*
13. A. PIÑERO (ed.): *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento.*
14. J. MATEOS-J. BARRETO: *Juan. Texto y comentario.*
15. C. J. DEN HEYER: Pablo. *Un hombre de dos mundos.*
16. A. PIÑERO (Ed), *Biblia y Helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo.*

ANTONIO PIÑERO (Ed.)

BIBLIA Y HELENISMO

El pensamiento griego
y la formación del cristianismo



EDICIONES EL ALMENDRO
CÓRDOBA

Esta obra ha sido publicada con la Ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura.

Ilustración de cubiertas: El Buen Pastor. Fresco de las Catacumbas de Priscila (Roma). Siglo III.

Diseño portada y maquetación: Antonio Luis Beltrán

Editor: Jesús Peláez

Impresor: José María Campos

El Almendro, 6, bajo
Apartado 5.066
Teléfonos: 957 082 789 / 274 692
Fax: 957 274 692
Correo-e: ediciones@elalmendro.org
Página web: www.elalmendro.org

ISBN: 978-84-8005-091-3
Depósito Legal: SE-1621-2007 U.E.

Printed in Spain. Impreso en España
Printed by Publidisa

CONTENIDO

ABREVIATURAS

A&A	Antike & Abendland
ABD	The Anchor Bible Dictionary
AC	Antigüedad y Cristianismo
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AO	Aula Orientalis
AcO	Acta Orientalia
AS	Anatolian Studies
ASSR	Archives de Sciences Sociales des Religions
BASP	Bulletin of the American Society of Papyrology
BACUL	Bulletin semestriel de l'Association des classiques de l'Université de Liège
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BR	Bible Review
BTZ	Berliner Theologische Zeitschrift
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CQ	Classical Quarterly
EB	Estudios Bíblicos
EClás	Estudios Clásicos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ÉTR	Études Théologiques et Religieuses
HER	Hebrew Annual Review
HJ	The Hibbert Journal
HTR	Harvard Theological Review
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
HR	Homo Religiosus
IAU	Information zum Altsprachliche Unterricht
IIJ	Indo-Iranian Journal
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JBL	Journal of Biblical Literature

JJS	Journal of Jewish Studies
JKRCOI	Journal of the K.R. Cama Oriental Institute
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JRASGBI	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JTS	Journal of Theological Studies
NHC	Nag Hammadi Codices
NP	The New Philosophy
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
OL	Orientalische Literaturzeitung
OSAP	Oxford Studies in Ancient Philosophy
PG	Patrologia Graeca
PP	Parola del Passato
RCT	Revista Catalana de Teologia
RE	Real Enzyklopädie (Pauli - Wisowa)
REG	Revue des Études Grecs
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RP	Revue Philologique
RSB	Ricerche Storico Bibliche
RS	Religious Studies
RSEL	Revista de la Sociedad Española de Lingüística
RT	Revue Thomiste
SM	Studi e Materiali
SMSR	Studi e Materiali de Storia delle Religioni
SP	Studia Patristica
SSS	Le Signe, le Symbole et le Sacré. Cahiers internationaux de symbolisme
ST	Studia Theologica
VDI	Vestnik Drevnej Istori
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRT	Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZVS	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung

Prólogo

Según Geoffrey Parrinder, en su *Breve Enciclopedia del Cristianismo*, cuya versión española ha sido editada por la Editorial Istmo, hay unas 2.000 confesiones cristianas en el mundo de hoy, unas importantes, otras ciertamente minúsculas. Los católicos se acercan a los 900 millones y el resto hasta los 2.000 son miembros de otras denominaciones o iglesias.

La presencia del cristianismo en un mundo compuesto de unos 6.000 millones de personas es, pues, aproximadamente un tercio de la población. En el ámbito occidental, sin embargo, puede afirmarse que como mínimo el 80% de los habitantes de la zona es culturalmente cristiana. Aunque no sean practicantes, ese amplísimo número de personas se mueve en un ámbito de concepciones y atmósfera de pensamiento cristianos.

La base común para la vida espiritual de estos casi 2.000 millones de personas es la Biblia y más en concreto el Nuevo Testamento. Este corpus es hoy el fundamento real del cristianismo, por mucho que para muy diversas personas sea la denominada presencia viva e ininterrumpida de Cristo en la Iglesia el impulso que da fuerza a su fe. Sin negar esto de ningún modo, es claro, sin embargo, que el Nuevo Testamento es la base primordial de la fe, del estudio, de la meditación, del comportamiento y de la vida toda de los que se denominan cristianos.

Al estudio de un aspecto fundamental de este corpus de escritos y su antecedente, el Antiguo Testamento, se dedica este libro.

La religión madre de la que procede el cristianismo, el judaísmo, en apariencia tan monolítico y consistente durante siglos, sufrió grandes transformaciones a lo largo de su historia. En especial a partir del momento en el que el núcleo del Antiguo Testamento, el Pentateuco (la Torá, o la Ley) tuvo su última redacción en torno al s. VI a. C., este judaísmo se vio afectado al menos por tres profundas mutaciones, y éstas se produjeron precisamente en momentos de contacto con la mentalidad religioso - filosófica del Helenismo. O, también al menos, justamente cuando la mentalidad del helenismo se había extendido sobre la faz del mundo civilizado. Muchos estudiosos de la historia de las religiones han estimado que no es casual esta coincidencia temporal, y que no es absurdo afirmar que la mentalidad y las nociones religiosas del helenismo desempeñaran un papel decisivo y fundamental en todas las transformaciones del judaísmo.

La primera de esas mutaciones fue la sufrida por la religión del judaísmo cuando ya estaba bien asentada en el Mediterráneo oriental la atmósfera espiritual propalada por el helenismo, a comienzos del siglo III a.C. En esos momentos la literatura religiosa judía comienza a mostrar signos de abrazar una serie de nociones religiosas capitales que antes no tenía. De ser una religión sin nociones claras de la resurrección, del mundo futuro, de la retribución divina, etc., el judaísmo pasa a convertirse en una religión en la que la mayoría de sus adeptos (ciertamente con la renuencia de algún grupo) tiene ya unas ideas muy distintas en esos campos, es decir, nociones bastantes claras sobre la inmortalidad del alma, la resurrección, el mundo futuro y la justicia retributiva divina a las obras buenas o malas ejecutadas en este mundo). Este nuevo judaísmo será el que genere movimientos como el fariseísmo, las corrientes apocalípticas y el esenismo (Qumrán).

La segunda gran mutación del judaísmo se produce no en el cuerpo completo de su religión, sino en el de una pequeña rama, o "secta" que brota en su seno en el siglo I de nuestra era. Su resultado es el cristianismo. Es bien sabido que el cristianismo nació como un grupúsculo o "confesión" dentro del judaísmo, como un grupo de piadosos, denominados en seguida los "nazarenos", que no se diferenciaban fundamentalmente de los demás judíos más que en su confesión de que el mesías había llegado ya, y de que era Jesús de Nazaret. Sin embargo, es bien patente cuán distinto se

hizo ese grupo en poco tiempo, cómo fue evolucionando y cómo al cabo de unos cien años se había transformado en una religión nueva, con un corpus distinto de escritos sagrados, que no tenía la religión madre. En opinión de muchos estudiosos el germen, el impulso y el núcleo de ese profundo cambio en la religión de esa secta judía se debió al contacto con lo mejor de la religiosidad y de la filosofía espiritualista helénica, sobre todo del orfismo, platonismo, cinismo y estoicismo popularizados, de la mentalidad gnóstica incipiente y de los conceptos de las religiones de misterios.

La tercera mutación, que ocurrió también en el siglo I de nuestra era, a finales, es la que da como resultado el judaísmo moderno. El cambio se produjo tras las conmociones generadas por la destrucción del Templo y de la patria en los grandes guerras judías (68-70; 132-135 d.C.). Esta transformación, abanderada por el grupo del rabino Yohanán ben Zakkay, consistió fundamentalmente en el afianzamiento de una de las ramas del judaísmo helenístico: el fariseísmo. Esta mutación no incumbe al presente libro, y en el fondo es adscribible a la primera ya mencionada, es decir al cambio que sufre el judaísmo en contacto con el helenismo en general.

Lo hasta aquí dicho, sin embargo, no ha sido aceptado universalmente por los estudiosos. A lo largo de la historia de la investigación bíblica de los últimos cuatro siglos las opiniones sobre el trasfondo a la luz del cual habría que entender el judaísmo y la Biblia han ido cambiando en un movimiento pendular. Se ha pensado unas veces que todo el corpus de escritos sagrados ha de comprenderse como un producto exclusivo del espíritu semítico: la revelación divina contenida en los escritos bíblicos se habría servido exclusivamente del canal del pueblo hebreo, sin que en ese medio apenas hubiesen intervenido otras influencias. En otros momentos los investigadores han sostenido que sobre todo la segunda parte de la Biblia, el Nuevo Testamento, y los últimos estratos del Antiguo –los libros compuestos a finales del s. IV o III, como Job y Eclesiastés– deben casi todo su ser teológico peculiar al influjo de la mentalidad griega. Sobre un suelo semítico, sin duda, la influencia moldeante del espíritu helénico habría sido de tal magnitud que si quitáramos esta influencia, lo que de estos libros quedaría sería algo de poco valor en la historia de la religión judía.

A tenor de este movimiento pendular de la investigación, y después de la profunda corriente de reflexión teológica e histórica

que han generado los descubrimientos de manuscritos en Qumrán y Nag Hammadi, un grupo de estudiosos de la Biblia o de la historia antigua en general nos hemos planteado la posibilidad de replantear de nuevo la cuestión. ¿Podemos realmente rastrear en el conjunto de la Biblia nociones, conceptos religiosos nuevos que habrían nacido en un suelo en el que Yahvé y su revelación semítica tuvo poco que decir en apariencia? ¿En qué grado la aparición de novedosas concepciones religiosas en el seno del judaísmo se debe al influjo del helenismo, o hasta qué punto fue éste determinante en el cambio del mensaje ofrecido a los lectores de los libros bíblicos? ¿En qué grado es el nuevo Testamento y el cristianismo el resultado de la mezcla de lo hebreo y lo griego, es decir, de una mentalidad hebrea pero conformada decisivamente por lo mejor de la religiosidad griega (y oriental) de su época? Al expresarse ya desde sus orígenes el mensaje cristiano en una lengua no semítica, el griego, ¿hubo por ello un cambio de mentalidad –conformado por la lengua misma– que afectó y modificó el mensaje mismo? Ante este dilema, se entiende el subtítulo del libro que se refiere a la posible influencia del pensamiento griego en la conformación del cristianismo.

La primera parte del título, *Biblia y Helenismo*, suscita pocas dudas en los lectores respecto a su ámbito. A pesar de ello conviene que precisemos el contenido de lo que exactamente entendemos por "Biblia". Bajo este vocablo consideramos el canon común impreso en la Biblia de la Iglesia católica, que –en lo que respecta al Antiguo Testamento– contiene algunos libros que no se hallan ni en el canon hebreo de las Escrituras (22/4 libros, según como se cuenten, formando o no grupos), ni normalmente en la lista canónica aceptada por las iglesias evangélicas o "protestantes". Estos libros son los siguientes: *Sabiduría*, *Eclesiástico* o *Ben Sira*, *Tobías, Judit, Suplementos al libro de Ester, Baruc* (más *Epístola de Jeremías),* adiciones griegas al libro de *Daniel,* I y II *Macabeos*. Estos libros son de una venerable antigüedad y estaban incluidos en la traducción griega (comenzada a mediados del s. III a. C.) de la Biblia hebrea conocida como los "Setenta" (latín, *Septuaginta*).

Algunos investigadores sostienen que esta Biblia griega de los "Setenta" aceptaba ya como normativo un canon diferente y más amplio que la norma común de Palestina. Este canon expandido se suele llamar alejandrino porque se ha creído, quizás erróneamente,

que indicaba los libros considerados sagrados por la poderosa comunidad judía de la ciudad del Delta. Los primeros cristianos, que utilizaban mayoritariamente la lengua griega como vehículo diario de comunicación y no leían en principio el texto hebreo, adoptaron como propia esta versión griega de los Setenta. Y junto con la traducción al griego admitieron como sagrados esos libros arriba mencionados que los judíos de Israel acabaron por calificar como apócrifos.

Precisamente en consideración a que los libros señalados no se hallan en el canon hebreo, algunos investigadores han acuñado para designarlos el término "deuterocanónicos" (sagrados, "canónicos", sí, pero en segundo grado). Las Iglesias protestantes los denominan en general "apócrifos del Antiguo Testamento" y muchas de sus Biblias no los incluyen en sus ediciones normales (tampoco en sus introducciones a la Escritura y comentarios). Para los católicos, sin embargo, y tras la definición normativa del Concilio de Trento, estos libros han de considerarse autoridad sagrada al mismo nivel que el resto de los libros del Antiguo Testamento.

Y ahora respecto a la segunda parte del título. ¿Qué entendemos por "helenismo"? Como es bien conocido, el término fue acuñado por Johann Gustav Droysen[1]. En la introducción al vol. I de su obra (el segundo sería publicado en 1843) consideraba Droysen que la época posterior a la muerte de Alejandro Magno hasta el principado de Augusto se había caracterizado por un encuentro fructífero del Oriente con Occidente en el que la civilización y cultura griegas, transportado por la lengua, había sido el fermento y el alma de una nueva forma de civilización. Droysen pensaba que estos siglos eran "la época moderna del mundo antiguo", y que estaban destinados a desembocar felizmente en el nacimiento del cristianismo. De acuerdo con las líneas trazadas por este pionero historiador consideramos al "helenismo" en primer lugar como una época histórica que concluye propiamente con la instauración del Imperio Romano por Octavio Augusto como "príncipe de la República" (después de la batalla de Accio en el 33 a. C.), pero cuyos efectos políticos perduraron en el medio Oriente hasta la desaparición de diversas

[1] J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* (Hamburgo, 1836), reeditada por E. Bayer en tres vols., Tubinga 1952-1953 [*Historia del Helenismo*].

monarquías “helenísticas”: la ruina del reino helenístico de Comagene, en Asia Menor, la caída del rey judío Agripa II en Judea, y la desaparición como poder político del reino de los nabateos en la actual Jordania. Estos acontecimientos nos sitúan en el reinado del emperador Trajano (primer cuarto del s. II d.C.). En el ámbito de la cultura, sin embargo, el helenismo se extendió aún más en el tiempo.

El helenismo cultural no es fácil de definir. En primer lugar, consideramos “helenismo” a la expansión de la lengua griega, utilizada como *lingua franca* o idioma del comercio y comunicación entre no griegos fuera de los límites geográficos de la Hélade. Como tendremos ocasión de ver con más detalle, los vocablos griegos *hellenismós* y *hellenídsein* se referían al principio casi exclusivamente al uso de la lengua y raramente conllevaban un contenido cultural o artístico. En segundo lugar, “helenismo” significa la aceptación por parte de gentes no griegas de modelos políticos, culturales y artísticos procedentes de Grecia. Esto incluye también maneras de gobernar y estructuras económicas y sociales al modo de los griegos. Significa sin duda la aceptación de un ideal de educación del hombre conforme a unos cánones determinados, lo que implica modelos literarios, conceptos religiosos, ideales filosóficos y artísticos. En tercer lugar, “helenismo” significa fusión de conceptos (sobre todo en el ámbito de la religión) entre Occidente y el Oriente más próximo.

El helenismo no fue el resultado de una mera política cultural de Alejandro Magno y sus sucesores, sino el producto de unos continuos contactos que se fueron haciendo progresivamente más intensos entre el Mediterráneo Oriental y el Próximo Oriente. Representó ciertamente la ruina del ideal antiguo de la ciudad-estado (*polis*) griega, pero significó también la sublimación de ella en la idea de un imperio universal en el que todos debían entenderse en la misma lengua y compartir modelos de pensamiento análogos.

El helenismo, pues, fue un intento de compenetración de Oriente y Occidente para crear una cultura universal que valiera para todas las gentes de los ámbitos geográficos conocidos. Fue Alejandro Magno el impulsor de este movimiento, pero no su creador primero, ni fue el helenismo el mero resultado de armas victoriosas. La expedición de Alejandro resultó ser el comienzo de un proceso de helenización, pero no su inventor, porque también el Macedonio y

su espíritu son un exponente del helenismo. Alejandro y sus sucesores, los denominados Diádocos, crearon el marco para una nueva configuración de la existencia humana, que como posibilidad no fue un hallazgo suyo, sino una herencia de tiempos y pensadores del pasado inmediato.

Los nuevos ideales del hombre en la cultura, la filosofía, el arte y la religión que conllevaba esa expansión de lo griego y la mezcla con otras culturas hubo de influir también en Palestina y debió de conformar de algún modo su producto intelectual más imperecedero: la Biblia. Uno de los principales mensajes del Antiguo Testamento enseña que la revelación divina se hace palpable en la historia. Los acontecimientos de la época helenística fueron también determinantes en este sentido e influyeron en toda la conformación intelectual del pueblo hebreo.

Este libro sobre *Biblia y Helenismo,* en que se cuestiona precisamente como hemos indicado, qué efectos tuvieron en la generación de los últimos estratos de la Biblia hebrea y en el Nuevo Testamento los acontecimientos, la nueva mentalidad, la filosofía y la religión de la época helenística, es el fruto de un curso de verano de la Universidad Complutense, que llevó el mismo título. Habría sido posible un enfoque muy distinto del curso y, por tanto, del libro. Es cierto que con el mismo título esa intensa semana podría haberse centrado en la conformación de la teología cristiana en los siglos II y III, en contacto con el espíritu del helenismo: cómo pensaron e hicieron avanzar la teología cristiana los apologetas del siglo II, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Ireneo de Lyon, y, más tarde, Orígenes, Eusebio de Cesarea, gentes todas que se habían formado intelectualmente en la lengua y el espíritu helénicos. Pero al presentar el programa a la Dirección de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense la intención fue justamente no la de centrarnos en esa época crucial para el desarrollo de la teología, *sino impostar la cuestión antes*, en los momentos mismos de la generación del pensamiento cristiano: los años de composición del Nuevo Testamento y sus antecedentes inmediatos en la Biblia judía. Es decir rastrear antes del Nuevo Testamento, en el Antiguo, en sus últimos libros cronológicamente, qué contactos con el helenismo son perceptibles en ellos, cómo cambian los puntos de vista teológicos de esos escritos bíblicos en cuestiones esenciales, y cómo el Nuevo Testamento es el heredero de un judaísmo previa-

mente helenizado. Éste es el motivo por el que antes de abordar los temas que son propiamente del Nuevo Testamento se prepara el terreno con la descripción sintética de lo que el contacto con el helenismo pudo haber aportado a los escritos más tardíos del Antiguo Testamento.

En un primer momento de la andadura de este libro nos detenemos en una panorámica histórica de la época que nos interesa (desde el s. IV a.C. hasta el s. I d.C.) para que el lector pueda enmarcar en los acontecimientos históricos los cambios en las nociones religiosas. Sin conocer el entorno histórico se nos escapa a menudo el porqué de los movimientos ideológicos. Así, comenzamos con un capítulo sobre "Los contactos de Israel con el helenismo" (A. Lozano - A. Piñero).

Los capítulos siguientes encajan dentro del marco cronológico de los últimos escritos del Antiguo Testamento y los años anteriores a la era cristiana. Comienza con una descripción general del "Judaísmo helenístico, en especial el alejandrino" (J. Peláez). De un modo sintético el capítulo siguiente trata de explicar "el cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo" (Luis Vegas - A. Piñero). Una de las manifestaciones más importantes de las relaciones Israel - mundo helénico, dentro de ese marco histórico de los últimos siglos antes de la era cristiana, es la versión de la Biblia hebrea al griego, la traducción de los Setenta (LXX o *Septuaginta*). A ella prestaremos una especial atención, fijándonos en concreto en la posible influencia de la mentalidad helénica manifestada en la elección de vocablos y expresiones por parte de los traductores (A. Piñero). El siguiente capítulo afecta directamente a "Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo" (J. Trebolle). Sigue luego un apartado especial sobre la situación de Palestina en el siglo en el que vivió Jesús de Nazaret: "Judaísmo y helenismo en la Palestina del siglo I de nuestra era" (Rosa Mª Aguilar).

Al Nuevo Testamento, como es natural dado el subtítulo del libro, dedicamos la sección más rica en capítulos. Nos preguntamos en primer lugar si existe o no una influencia real del movimiento filosófico cínico sobre la personalidad y ministerio de Jesús de Nazaret, "La teoría de Jesús como predicador cínico" (R. Aguirre). J. Rius-Camps presenta luego una visión de conjunto de los *Hechos de los apóstoles* de Lucas como obra helenística con especial hincapié

en lo que afecta a la confrontación entre el círculo de los hebreos y el grupo de los helenistas en la iglesia primitiva y al desarrollo del impulso hacia la misión de los paganos. Esta visión será muy novedosa para muchos porque se basa sobre todo no en el texto normalmente impreso de los *Hechos* (alejandrino), sino en uno, famoso y discutido (texto occidental), tan antiguo como el alejandrino, pero con lecturas diferentes, relegado normalmente por los editores al aparato crítico de variantes.

A Pablo, como importante remodelador de la teología cristiana, dedicamos tres apartados: "Pablo y las corrientes gnósticas de su tiempo" (M. López-Salvá); "Pablo, las religiones de misterio y la salvación" (J. Alvar), y "Teología paulina y filosofía estoica" (J.R. Busto Sáiz).

Posteriormente, entre los complementos, hay un capítulo importante de J. Montserrat, que debemos mencionar en este lugar pues replantea con originalidad el debatido problema de si "existe una gnosis precristiana". La respuesta a esta cuestión afecta a varios capítulos de este libro: al ya mencionado de M. López-Salvá sobre el posible trasfondo gnóstico de una parte del pensamiento de Pablo, al dedicado a la comprensión del "Evangelio de Juan como punto de encuentro entre el judaísmo y helenismo", precisamente quizás en el ámbito de una posible gnosis incipiente (A. Piñero), y al capítulo orientado a dilucidar el puesto del cristianismo (preferentemente las teologías de Jesús, Pablo y el autor del IV Evangelio) en la religiosidad de su tiempo (A. Piñero).

Los escritos más tardíos del Nuevo Testamento (cartas deuteropaulinas, pastorales y católicas) y la influencia de la ética y religiosidad del helenismo es el tema tratado por J.M. Sánchez Caro en el capítulo "Escritos tardíos del Nuevo Testamento y helenismo". Por último, la estructuración de la "jerarquía y el orden de la Iglesia según modelos helenístico-romanos" es considerado con detenimiento, por medio sobre todo de un estudio de vocabulario, por R. Teja.

Finalmente, hay un capítulo, ya someramente mencionado, que intenta ofrecer una visión sintética de la "confluencia del judaísmo y helenismo en la plasmación de la teología cristiana naciente". Se trata de una visión global comparativa de la religión de Jesús de Nazaret y de sus nociones sobre la salvación con los conceptos correspondientes de sus dos seguidores más importantes en lo

que afecta a la remodelación de su pensamiento religioso: Pablo y el autor del IV Evangelio (A. Piñero). El capítulo se interroga sobre el núcleo del cristianismo como una doctrina de la salvación rica, compleja y compacta en competencia con otras en el Alto Imperio romano, y se pregunta si este cristianismo pudo triunfar en el Imperio precisamente porque transformó en parte el mensaje de Jesús, uniendo la esencia judía con lo mejor de las aspiraciones religiosas del mundo helenístico.

Tres complementos importantes concluyen con toda justicia y necesidad esta publicación. Ya hemos mencionado el anexo que se pregunta sobre la existencia de la "gnosis precristiana". A lo largo de la discusión sobre el encardinamiento del cristianismo en el mundo de las religiones antiguas se ha hablado a menudo del "orfismo" y de la religión persa, y del influjo de ambas sobre el judaísmo helenístico y, directa o indirectamente, sobre el cristianismo. Sin embargo, es harto difícil encontrar en la bibliografía actual en castellano un tratamiento completo, aunque breve, de estos movimientos religiosos que ayuden al lector a formarse un criterio personal sobre el ámbito de ese pretendido influjo. El libro presente ofrece aquí una doble síntesis, del orfismo y de la religión persa, de la mano de dos conocidos especialistas de la materia. En el primero, "Orfismo y neopitagorismo", A. Bernabé se pregunta si existió o no lo órfico, y, si la respuesta es positiva cuáles fueron sus características. De un modo semejante, Anders Hultgård nos ofrece una excelente visión de la religión irania en la Antigüedad y un tratamiento claro y breve de su impacto en las religiones de su entorno, sobre todo judaísmo y cristianismo.

Cada uno de los autores de los capítulos del libro que el lector tiene entre sus manos es un conocido especialista en la materia, y ha escrito anteriormente sobre ella o sobre la época que le concierne. El editor literario ha sido en extremo respetuoso con las opiniones de cada uno de estos autores de las diferentes contribuciones, quienes son, a la postre, los únicos responsables de las ideas vertidas en las páginas de sus respectivos capítulos. Ha procurado además que el espectro de colaboradores en este libro sea lo más amplio y equilibrado posible: historiadores de la antigüedad, filólogos y teólogos, que pueden a priori representar diversas tendencias de la investigación, lo que contribuye sin duda al equilibrio del conjunto.

Como editor literario agradezco a los colaboradores el enorme interés mostrado en la confección del libro, pues no se limitaron sólo a la mera exposición oral del tema durante el Curso de Verano, sino que lo reelaboraron para la publicación. Me siento agradecido también a los responsables de la Universidad Complutense por su excelente acogida y apoyo, y finalmente a la editorial El Almendro por su aceptación del texto como libro que se presenta al público bajo su sello editorial. Lautaro Roig Lanzillotta ha contribuido eficazmente, con su labor de unificación y maquetación, a dar forma definitiva a este libro.

Antonio PIÑERO
Universidad Complutense. Madrid.

CAPÍTULO I

El encuentro de Israel con el helenismo

Arminda LOZANO - Antonio PIÑERO
Universidad Complutense. Madrid

1. La situación histórica de Israel a partir del s. V a.C.

La tarea de informar al lector sobre la función moldeadora del helenismo sobre la Biblia se ciñe de un modo principal al ámbito de las ideas teológicas y a otras con ellas conexas, como los principios y modelos éticos. Sin embargo, para comprender bien el alcance del impacto ideológico, cultural, teológico del helenismo sobre Palestina es imprescindible una visión general de la evolución de los acontecimientos políticos en la región desde aproximadamente los siglos V/IV a.C. hasta bien entrada la era cristiana. Naturalmente, no pretendemos aquí ofrecer un desarrollo minucioso de la política y los aconteceres bélicos de la región, pues para ello existen monografías especializadas. Nuestra intención es detenernos en los acontecimientos en tanto en cuanto nos explican la penetración de lo helénico en la tierra de la Biblia, o su rechazo, de modo que luego podamos comprender los posibles efectos de la cultura griega en ese conjunto de libros sagrados.

Elegir como ámbito cronológico de referencia el helenismo podría suponer la obligación de comenzar situándonos en la época

de Alejandro Magno, de acuerdo con la periodización tradicional al uso. Sin embargo, no fueron sólo los siglos estrictos del helenismo cuando se produjeron únicamente los contactos entre ambos mundos, el griego y el judío: éstos se hallan atestiguados fehacientemente por medio de la arqueología al menos desde el s. VII a.C.[1] Por ello, para comprender la situación del judaísmo helenístico, creemos imprescindible remontarnos brevemente a este pasado judío.

Aunque Palestina como tal no existía en la época helenística y siglos anteriores (propiamente sólo empieza a denominarse así después de la segunda y definitiva derrota de los judíos ante el poderío romano en tiempos del emperador Adriano en el 135, con la segunda destrucción de Jerusalén y la expulsión de los judíos del territorio de Israel), y hemos encabezado el capítulo con el vocablo "Israel" utilizaremos a menudo "Palestina" por comodidad, porque es un término generalizador que abarca toda la zona que nos interesa. Desde el s. V a.C. habría que mencionar propiamente las diversas regiones: Judea en el centro-sur del país. Samaría un poco más al norte; la zona de la costa mediterránea o Paralía. Al sur de Judea el territorio de los idumeos, y en torno al mar Muerto, sobre todo en la zona oriental, el gran reino de los árabes, los nabateos. Al este del gran río Jordán se extendían territorios poco poblados por judíos, no "palestinos", pero que desempeñan un importante papel en estos momentos de la historia: Traconítide, Auranítide, Gaulanítide y la tierra de los ammonitas.

Desde la conquista de Babilonia por Ciro II el Grande (539 a.C.) fundador a su vez del Imperio persa, el antiguo territorio de Israel había pasado de manos babilonias a persas y a ser una provincia más del imperio aqueménida. La política religiosa de los persas era tolerante, pues pensaban que la conservación de las religiones y cultos de las diversas naciones del Imperio, junto con las ordenanzas jurídicas peculiares de cada región, contribuirían al

[1] Desde el segundo milenio a.C. el territorio de "Palestina" había mantenido relaciones comerciales con Chipre y otras islas del Mar Egeo. Los hallazgos arqueológicos prueban la existencia de soldados y comerciantes griegos en la costa de Palestina en el s. VII a.C.

mantenimiento de la paz y, en suma, a gobernabilidad del Imperio. Judea en esos momentos formaba parte de una gran provincia, la Transeufraténide, que incluía también a Samaría. Judea gozaba de autonomía religiosa y podía practicar el culto a Yahvé sin impedimento.

El dominio persa posibilitó a los judíos que así lo querían el retorno a su patria y la reconstrucción del Templo. Hacia el 520 a.C., se vivió entre los judíos una época de gran excitación religiosa yahvista. Los profetas Ageo y Zacarías –y más tarde el autor del libro de las Crónicas– propagaron la idea de que el castigo divino del exilio había terminado como lo indicaban la permisividad persa y la posibilidad de vuelta de los exiliados a Israel. Había que reedificar de nuevo el Templo, pues –se pensaba– estaba cercana una época de salvación de Yahvé, que habría de concretarse en el venturoso reinado de un davídida, Zorobabel, convenientemente apoyado en lo religioso por un sumo sacerdote eficaz, Josué (Zac 4,14).

Muchos, no obstante, se quedaron en tierras del exilio, constituyendo así la diáspora mesopotámica. Los que volvieron a Judea se reencontraron con los que no habían sido deportados, lo que motivó conflictos fáciles de comprender[2], tanto de orden interno como con las etnias que se habían aprovechado de la eliminación del antiguo reino de Judá.

En un principio, sin embargo, el retorno del exilio no tuvo efectos favorables para la piedad judía, más bien al contrario: el

---

[2] La bibliografía sobre el helenismo y su desarrollo político es evidentemente amplísima, por lo que es imposible dar cuenta de ella. Los acontecimientos desarrollados en ámbito palestino se insertan dentro de la evolución política general de los estados helenísticos. Entre las múltiples monografías existentes sobre el tema, que contienen una pormenorizada explicación de los hechos con la mención de las fuentes antiguas correspondientes, pueden citarse, por ejemplo, la magnífica historia de E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, I-II (Nancy 1967 [21979]); M.M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest* (Cambridge 1981); A. Lozano, *El mundo helenístico* (Madrid 1992); P. Klose, *Die völkerrechtliche Ordnung der hellenistischen Staatenwelt in der Zeit von 280-168 v. Chr. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts* (Múnich 1972); F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre le Grand jusqu'à l'invasion arabe I-II* (París 1952). Más bibliografía se irá citando en las notas siguientes.

conflictivo clima que reinó en Judea durante cierto tiempo[3] fue negativo en lo relativo al respeto a la Ley y al rigor moral característicos de los judíos de la etapa del Exilio. Fue a finales del s. V o comienzos del IV cuando se hizo la auténtica restauración religiosa con la proclamación por Esdras, representante judío del poder persa, de una ley mosaica codificada por orden real. La Torá, impuesta autoritariamente a todos los hijos de Israel que vivieran dentro de los límites del Imperio, se convirtió en la norma jurídica, religiosa y ritual que debía permanecer por siempre, y el templo reconstruido de Jerusalén, con toda la jerarquía sacerdotal que se desarrolló en él, en el punto de referencia único para todos los judíos del Imperio. Se empiezan a configurar de este modo dos formas de piedad judía y dos formas de culto: una, que sólo puede existir en Judea, donde el respeto a la Ley puede apoyarse sobre el ritualismo del Templo, bajo la autoridad del sacerdocio, y la otra, sólo posible de practicar para los judíos de la Diáspora que, privados del Templo y de los rituales sacrificiales, se dedican a la lectura y meditación de la Ley y a la plegaria en las casas de oración o sinagogas (término griego que no significa otra cosa que 'lugar de reunión'). Por tanto, fue la reglamentación persa la que confirió al judaísmo sus características más sobresalientes y duraderas: las de ser un pueblo disperso geográficamente pero unido en torno a la Ley, a falta de poderlo estar en torno al Templo.

Para las futuras relaciones del judaísmo con el mundo helenístico es conveniente que nos detengamos un poco más en la figura de Esdras, clave en este período. La incertidumbre histórica que rodea su figura (a pesar del libro que lleva su nombre y que es en gran parte obra del Cronista, no del propio Esdras) nos ha permitido, sin embargo, afirmar más arriba que el escriba Esdras dio carta de ciudadanía en el Imperio Persa a la ley judía. Según la tradición persa, la ley de cada región, debidamente sancionada por el Gran Rey, pasaba a ser norma jurídica obligatoria para todos los que vi-

[3] Los conflictos tenían un fundamento económico-social evidente: los que volvieron del exilio eran los menos afortunados, los que no habían prosperado, mientras que los que sí lo habían hecho se quedarían en Mesopotamia. La situación de confrontación tras el retorno fue una de las más graves conocidas en Judea. Eco de ella puede verse, por ejemplo, en Nehemías 5.

vieran en esa zona. Consecuentemente, observar la ley de Moisés era, desde esos momentos, pertenecer jurídicamente a Israel. Y, a la inversa, todo ataque a la Ley, cualquier impedimento, o prohibición para su cumplimiento era de hecho un atentado contra el ser mismo del judaísmo. Tal concepción habría de acarrear graves consecuencias más adelante. De cualquier modo parece que poco a poco los que vivían en Israel pudieron sentirse de nuevo una nación espiritualmente libre, en la que los ideales religiosos del pasado podían volver a tomar consistencia: el gobierno de esa provincia alejada del centro del imperio persa era, en realidad, una miniteocracia, una comunidad cultual regida por una casta de sacerdotes, cuyo preste mayor, o sumo sacerdote, hacía las veces de Dios y de rey añorado. Gracias a la restauración de los privilegios religiosos por parte de los persas, la Ley y el culto llegaron a tener plena vigencia en el Israel de entonces.

También en estos años de dominio persa se iniciaron los primeros desarrollos de un movimiento que habrá de tener gran trascendencia en el futuro de las relaciones Biblia - helenismo: la diáspora judía hacia Egipto. Aunque las fuentes son muy escasas, podemos sospechar que ya en la época de Esdras y Nehemías el flujo de hebreos hacia Egipto había sido abundante, de modo que la colonia judía era tenida en cuenta en el país del Nilo. Los papiros de Elefantina del s. V nos hablan elocuentemente de una colonia militar judía establecida en esa isla durante largo tiempo. Tenían incluso su propio templo y, curiosamente, su religión había aceptado ciertos influjos de las creencias de alrededor, por lo que su "judaísmo" era especial. Junto a Yahvé (nombrado Yahú) los judíos de Elefantina adoraban a otras dos divinidades: una diosa y un dios joven. Yahú era ciertamente el dios superior, al que estaban subordinados una diosa madre y una divinidad hija. A pesar de esta religión impura y sincrética, los judíos de Elefantina mantenían contacto con los de Jerusalén, como se deduce de una carta a ellos dirigida por el gobernador Bagoas, uno de los sucesores de Nehemías.

Durante el siglo V tuvo lugar en el escenario del Mediterráneo oriental la gran pugna entre los griegos y los persas. Los primeros derrotaron increíblemente a los segundos en notables batallas, como Maratón (490), Salamina (480) y Platea (479), llegándose a una paz de compromiso entre ambos poderes (la "paz de Calias",

firmada en el 448). Se ha afirmado repetidamente y con razón que tras las luchas de griegos y bárbaros de esta época se escondía una tremenda oposición de concepciones vitales. Mientras que para los griegos sólo era libre y gozaba de la protección de los dioses quien respetaba la ley de la *polis* (la ciudad - estado), para los persas tal libertad no existía. Sólo podía accederse a la salvación como súbdito de un rey que representaba a la divinidad y que, como tal, defendía a toda la nación de las fuerzas del mal. Los griegos, de acuerdo con sus ideas, no podían aceptar la esclavitud de servir a un rey, mientras que para otras poblaciones orientales ser siervos representaba precisamente la salvación. Los judíos de la época debieron de percibir de alguna manera este enfrentamiento de mentalidades, pero se inclinaban más bien por la segunda postura. La teocracia judía se sentía relativamente contenta con tal de que los lejanos dueños del país, los persas, les dejaran tranquilos y les permitieran existir como comunidad cultual y vivir conforme a sus normas. Sin embargo, por esta época comienzan ya unos contactos de Israel más abundantes con el mundo griego.

En el s. V la ciudad de Dor hubo de pagar tributo a los atenienses, los dominadores de la Liga marítima ática, y Demóstenes (52,20) cita un asentamiento de comerciantes griegos en la ciudad palestina de Akko (posteriormente Ptolemaida). Los griegos habían sido traídos a Palestina de la mano de los fenicios, cuya estructura comercial estaba mucho más adelantada que la de los israelitas y cuya influencia en Israel era notable. La cultura fenicia durante esta época estaba compuesta de una mezcla de elementos orientales junto con otros, no menos importantes, griegos y egipcios. De un modo implícito los fenicios transmitieron a los israelitas esta cultura híbrida.

Pero los contactos directos o indirectos con el comercio y la civilización griegos no debieron de provocar ninguna simpatía entre la mayoría de los judíos de la época, como lo indica la aversión por los comerciantes que trataban con extranjeros mostrada por la literatura bíblica hebrea compuesta en esta época (cf. Zac 14,21 y Neh 13,16ss). A la luz de esta cerrazón hacia lo extranjero ha de entenderse también las disputas contra los samaritanos (descendientes, según los judíos, de los pueblos que permanecieron en Samaría durante los años del exilio, y, por tanto, gente contaminada con paganos) que reflejan los libros de *Esdras y Nehemías*. Al

no dejarles participar en la constitución del "verdadero Israel" que se formaba en Palestina tras la prueba del exilio, los samaritanos rompieron con los judíos y comenzaron a ponerse los fundamentos de lo que luego sería el "cisma samaritano" con su templo aparte.

En el ámbito de lo ideológico, sin embargo, quizás fuera por esta época, aparentemente tan cerrada a lo extranjero, cuando en Israel comenzaron a penetrar, poco a poco, ciertas ideas religiosas que procedían de la religión irania: la lucha entre el bien y el mal; la eterna disputa entre la luz y las tinieblas, el dualismo esencial que rige el universo y la vida de los hombres.

2. La expedición de Alejandro Magno

Esta situación de relativo encerramiento en sí mismo, que se percibe en el judaísmo del período persa, iba a cambiar con la irrupción de las tropas de Alejandro Magno. Las logros militares del rey de Macedonia, su asombrosa y victoriosa campaña asiática, afectaron también al territorio palestino. El propio rey, tras la conquista de Tiro en 332, envió a tierras palestinas a Parmenión, uno de sus generales más destacados, con la misión de someter toda aquella zona, lo que llevó a cabo tras vencer la dura resistencia de Samaría, antigua capital del reino del norte de Israel. La ciudad pagó cara su osadía: fue arrasada por las tropas macedonias, fundándose allí la primera colonia militar griega en suelo palestino.

El primer contacto serio de Israel con el helenismo se produce, pues, en el ámbito militar. Aunque pueda resultar curioso, el primer acercamiento duradero de Israel al helenismo no fue un intercambio, o recepción, de bienes culturales –literatura, especialmente teatro, arte, concepciones filosóficas o religiosas–, sino una experiencia dolorosa con una máquina guerrera brillante y con la consecuente administración militar y civil, bien estructurada y organizada, de los vencedores. La población de Palestina se enteraba con sorpresa cómo había sido fácilmente aniquilada la resistencia de afamadas ciudades, Tiro, Gaza y Samaría; la técnica guerrera de las falanges greco-macedónicas era insuperable y provocaba admiración y respeto. La zona de Palestina y Siria fue cruzada una y otra vez por los ejércitos de Ptolomeo y Seleuco, dos de los ge-

nerales de Alejandro. Jerusalén fue ocupada por Ptolomeo, quien ordenó la deportación a Egipto de un número considerable de judíos. El derrumbamiento del Imperio Persa no significaba para Palestina la libertad política.

La prematura muerte de Alejandro, acaecida en Babilonia en 323 a.C., conllevó el rápido desmembramiento de su Imperio, disputado entre sus generales. Tras un período de unos veinte años de violentas luchas, en el 301, después de la batalla de Ipso, la división de la herencia de Alejandro tomó carta de naturaleza, hecho que significaría el nacimiento de las grandes monarquías helenísticas. La situación de Israel es especialmente significativa, por cuanto se trataba de un territorio disputado por las dos nuevas dinastías importantes de Oriente, los Lágidas de Egipto y los Seléucidas de Asia. Israel fue atribuido, en principio, a Ptolomeo Lago, y comprendía Judea, Samaría, Galilea, más parte de Siria. A Seleuco le apetecía también este territorio, pero debió ceder. Lo hizo de mala gana, y fue siempre objeto de reivindicación por parte de sus sucesores, por lo que se convirtió, así, en la auténtica manzana de la discordia entre ambas potencias y *leitmotiv* de la interminable serie de conflictos bélicos, conocidos como "guerras sirias".

Así, entre Ipso en 301 y la batalla de Panion en 200, estas regiones formaron parte del imperio egipcio o ptolemaico. En cualquier caso e independientemente de estos hechos puntuales, las acciones militares de Alejandro tuvieron una enorme repercusión en lo sucesivo, pues significaron la incorporación de Oriente al ámbito griego, lo cual constituyó desde el punto de vista no sólo político, sino cultural en sentido amplio, una auténtica revolución. Por lo demás, el duradero enfrentamiento entre Lágidas y Seléucidas tuvo su lado positivo en lo que al judaísmo se refiere, pues pese a verse involucrado en las disputas entre ambos, éstas le posibilitaron no tomar ninguna de las dos direcciones y mantener más fácilmente la particularidad judía.

La división del imperio de Alejandro hizo que, al formarse una serie de estados fuertes dominados por gentes procedentes de Grecia, la lengua helénica, oficial en esos reinos, comenzara a desbancar al arameo como *lingua franca* y que las costumbres, monedas, pesos y medidas griegos, y en general la cultura de la Hélade, empezara a extenderse entre las gentes que de algún modo tenían que ver con los nuevos dominadores. La influencia de la

superior cultura de éstos era innegable. En tiempos cercanos, pero anteriores, ya se había percibido, en la figura del sátrapa Mausolo de Caria, la fuerza imponente y penetradora de la civilización griega. Mausolo se proclamó independiente de los monarcas persas, y muy en consonancia con los tiempos, reunió a varias ciudades en un estado bajo su cetro. Aunque oriental, Mausolo invitó a su corte a sabios y artistas griegos; acuñó monedas en las que aparecía como Heracles y se construyó en vida un monumento funerario ("mausoleo") que muestra todas las características artísticas del helenismo de la primera época.

Probablemente, la colonia fundada en Samaría significó una cierta helenización rápida de la zona. A la vez, la distancia espiritual con Judea y la fidelidad a la fe a Yahvé condujeron probablemente a los samaritanos a compensar esta helenización con una muestra de renovada fe religiosa, construyéndose su propio templo. Lo levantaron en el monte Garizim, cerca de Siquén, lugar de ricas evocaciones religiosas del pasado de Israel. Con ello se consumaba, también religiosamente, una separación política entre judíos y samaritanos que venía latente de tiempos anteriores.

3. El dominio lágida sobre Palestina

La pertenencia de Palestina al reino ptolemaico explica evidentemente que los judíos, cuya presencia en Egipto conocemos ya desde época persa, se hiciera más numerosa desde fines del s. IV, especialmente en Alejandría, aunque no fue exclusiva de esta ciudad por cuanto está atestiguada también en la *chôra* o territorio no urbano egipcio[4]. Tal situación incita a pensar que las condiciones de vida en Judea estaban lejos de ser buenas, pues en caso contrario esta emigración difícilmente se hubiera producido en tal escala.

[4] Ecos de esta situación se encuentran en Josefo, c. Apión I, 183ss, donde se recoge un fragmento de Hecateo de Abdera que habla de una emigración voluntaria de judíos a Egipto siguiendo a Ptolomeo. También en la Carta de Aristeas 17-27: en este pasaje se dice que Ptolomeo I tras una de sus campañas sirias habría llevado a Egipto a 100.000 prisioneros judíos, de los cuales los 30.000 mejores habrían pasado a engrosar las filas de su ejército y los restantes, vendidos como esclavos.

No es fácil, sin embargo, investigar más a fondo esta cuestión, es decir, la verdadera situación de Judea en esta época de fines del s. IV - s. III, dada la escasez de información disponible. Cierto es que la paz trajo consigo el aumento de una población que Judea en su pobreza no podía fácilmente sustentar.

En estos momentos del helenismo temprano se ponen los fundamentos más firmes de lo que luego sería una "diáspora" ("dispersión") mundial del judaísmo. Hemos señalado ya que en Babilonia habían permanecido muchísimas familias judías que no habían tenido el ánimo de emprender el regreso a Israel en tiempos de Esdras y Nehemías. Ésta fue la base de la muy famosa comunidad judía babilónica. En Asia Menor habitaron por esta época también muchos judíos, procedentes tanto de Israel como, quizás, de Babilonia. El rey seléucida Antíoco III asentó 2.000 familias judías en Lidia y Frigia (Asia Menor). En Delos y Esparta había comunidad judía. Pero la más floreciente era la egipcia que, como sabemos, tenía ya una larga tradición[5]. Los grupos de judíos que habitaban en contacto con los griegos procuraron integrarse rápidamente en la cultura superior dominante. No tenían otro remedio, si no querían caer en el estrato más bajo de la población.

Es claro que Judea seguía siendo un país aislado, apartado de las grandes vías de comunicación, pues éstas –la litoral, a lo largo de la cual se situaban las ciudades fenicias y palestinas, y la gran ruta caravanera árabe del interior que unía Petra con Damasco– están fuera del territorio judío. Este aislamiento geográfico favorecía el cultural, que reforzaba, así, el exclusivismo de la ley judía. No obstante, Judea no estaba privada de todo contacto con el mundo exterior. Los intercambios comerciales, dada su relativa pobreza, le eran indispensables, y con las mercancías viajan, es sabido, las ideas, algo contra lo que no dejan de poner en guardia los textos bíblicos, y con las ideas también usos extranjeros. Todavía en época helenística, textos piadosos expresarán su hostilidad al comercio en tanto que portador eventual de contaminaciones extranjeras. Tales contactos, sin embargo, se habían reducido a mínimos y es cierto que el reconocimiento de la Torá como ley étnica de los

---

[5] Desde el 587 hay noticias de asentamientos, más el grupo de Elefantina del s. V, mencionado anteriormente.

judíos había favorecido este repliegue sobre sí mismos. ¿Aportó la época ptolemaica algún cambio significativo a esta situación?

La soberanía egipcia sobre las diferentes zonas palestinas no tuvo como consecuencia la presencia de auténticos sátrapas ptolemaicos[6], lo cual implica que los judíos conservaron un grado razonable de autonomía e independencia, muy amplia o total en cuestiones de política interior y religiosa. Esta situación está testimoniada, a falta de textos literarios, por la existencia de monedas con la efigie de Ptolomeo I y la leyenda *Yehudâ* en caracteres arameos. En Judea, la máxima autoridad era la del sumo sacerdote[7], aconsejado por los miembros del Consejo de ancianos o Gerusía, más tarde llamada *Sunédrion* o 'Sanedrín', formado fundamentalmente por miembros de la aristocracia. La dignidad del sumo sacerdocio era hereditaria en el seno de la dinastía sacerdotal de la familia de los Oníadas, y ya el régimen persa había reconocido al sumo sacerdote como la única autoridad superior judía en el marco de la Ley y también dentro de un sacerdocio numeroso que disfrutaba de una autoridad sin rival en la sociedad. Tal sacerdocio era, sin embargo, poco homogéneo, pues junto a familias aristocráticas había otras que no lo eran, sobre todo los componentes del bajo clero, esto es, los levitas, además de la clase de los escribas.

En todo caso, los comienzos de la época helenística no parecen haber estado marcados por ninguna convulsión social respecto al período persa anterior. Estos datos, dispersos, los encontramos en los libros *Esdras-Nehemías*, en algunos salmos tardíos, en el *Ecle-*

---

[6] En época persa, la autoridad real estaba representada en Jerusalén por un gobernador civil o *peshah*, junto al sumo sacerdote. Pero de este funcionario no se encuentra ya ninguna huella en época helenística, razón por la cual hemos de suponer que era el sumo sacerdote el que acumulaba las funciones propias más las desempeñadas anteriormente por el gobernador. Esta suposición encuentra apoyo en el hecho de que es el sumo sacerdote el que parece ser responsable del pago del tributo real.

[7] Pese a su apariencia, Judea no puede clasificarse como "estado sacerdotal", tales como los conocidos en Asia Menor o en Mesopotamia. A diferencia de éstos, donde el territorio pertenecía a la divinidad, era explotado por sus habitantes y administrado por el sacerdote, Judea era considerada propiedad del pueblo de Israel, al que se unían además todos los judíos dispersos en el Imperio ptolemaico y otras regiones. El Templo no tenía propiedades particulares, esto es, *hiera chôra*.

siastés y en escritos muy diversos de entre los “deuterocanónicos”, siempre edificantes, tales como *Judit, Baruc, Carta de Jeremías*, o libros sapienciales como la *Sabiduría de Salomón*, la *Sabiduría de Jesús ben Sira*, o *Sirácida/Eclesiástico*, en los cuales las reflexiones morales y religiosas comportan algunas alusiones a la situación económica o social. Éstas, unidas a los datos arqueológicos, nos muestran a Judea, si se excluye a Jerusalén, como un país de campesinos, de marcado carácter rural, donde existían fuertes contrastes sociales y económicos[8]. Esta situación socioeconómica encuentra su correspondencia en el plano religioso: los más favorecidos económicamente son también los más abiertos a las corrientes extranjeras, considerados impíos, mientras que los explotados son gentes que proclaman su confianza en Yahvé e invocan el respeto riguroso a la Ley violada por los otros, sus opresores. Ciertamente no parece que la inclusión de Judea en ámbito ptolemaico conllevara ningún cambio en esta situación.

Siguiendo la tónica marcada ya por el propio Alejandro, los Lágidas recurrieron a la fundación de colonias para el control del territorio –como hicieran también las demás dinastías macedónicas helenísticas y, en especial, los Seléucidas–, creando así cinco nuevos asentamientos de esta clase: Akko-Ptolemaida en la costa, Filoteria al sur del lago de Genesaret, Filadelfia (Rabat-Ammón), Arsínoe en la Transjordania y Escitópolis (Bet-Seán). La importancia de tales enclaves no sólo desde el punto de vista militar sino sobre todo para la expansión de la lengua y cultura griegas es algo que no necesita ulteriores aclaraciones, dada la mezcla de poblaciones que implicaba. Pero es en el campo fiscal donde la presencia ptolemaica se hizo sentir fundamentalmente: en calidad de territorio sometido, los judíos debían pagar tributo, así como los templos. Sabemos que los Ptolomeos desarrollaron un complejo sistema fiscal, caracterizado por el arrendamiento de la percepción de los impuestos, sistema siempre más oneroso que la percepción

---

[8] La causa no es otra, como en el resto del mundo antiguo, que el régimen de la propiedad de la tierra y el régimen de las deudas, dependientes a su vez del sistema de parentesco. Cf. H.G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa* (Gotinga 1982) caps. 2-4; H. Kreissig, *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich* (Berlín 1978).

directa. Para el siglo III no tenemos testimonios de la presencia de funcionarios lágidas *ad hoc,* pero sin duda esto se debe a las lagunas de nuestra documentación. Quizá sea posible pensar también que el sumo sacerdote fuera el responsable directo ante la administración egipcia de la percepción del impuesto debido. En cualquier caso, tenemos indicios de que la fiscalidad judía era especialmente onerosa para el campesinado, pues es constante el tema de la opresión de los pobres, de la desigualdad[9].

Aparte de las colonias militares, los griegos mantenían fortalezas y guarniciones de soldados. Gracias a un epigrama funerario con nombres griegos descubierto en Gaza podemos deducir que ya a comienzos del s. III a.C. había asentadas familias de la Hélade en el territorio palestino. En la visión griega, la helenización de las ciudades ya existentes o la creación de nuevos núcleos ciudadanos griegos era el primer pilar para el gobierno de un pueblo "bárbaro". A la inversa, soldados mercenarios judíos aparecen por esta época en muy diversos ejércitos y zonas geográficas controladas por los griegos. Egipto, Libia y la Cirenaica tuvieron soldados judíos en los siglos III-I a.C. Los Seléucidas contrataron también mercenarios hebreos quizás en el s. III; ciertamente durante el s. II a.C., como informan Flavio Josefo (*Ant*. XIII 249ss) y 1 Macabeos 10,36; 11,43ss. Que sepamos, estos grupos de judíos guerreros no vivían aislados, sino en estrecho contacto con otros griegos. Es de suponer que los que volvieran a la tierra de Israel tras su retiro difundirían de algún modo la lengua y el modo de pensar de los griegos.

En esta etapa ptolemaica, Judea se abrió a los intercambios exteriores, si bien es cierto que la actividad comercial está documentada por la arqueología, las monedas o los papiros, especialmente en las regiones periféricas. Es en estos años cuando se menciona a los Tobíadas, familia cuya trayectoria resulta especialmente ilustrativa de las relaciones entre las cuestiones fiscales, los asuntos comerciales y financieros, el papel del Templo y la apertura al mundo exterior de un cierto estrato de la sociedad judía. Los Tobíadas

[9] Así en diversos salmos tardíos (cf. p. 38), pero especialmente en el Eclesiastés, donde el tema aparece constantemente, junto al de la injusticia. Frente a esta situación se proclama la necesidad de la resignación.

estaban emparentados con la dinastía sacerdotal de los Oníadas y aparecen citados en los famosos papiros de Zenón[10]. En época de la segunda guerra siria (ca. 260-255), Tobías viajó a Siria-Fenicia pasando por la Ammanítide, donde estuvo en una propiedad llamada en uno de los textos "tierra de Tobías". Éste era probablemente el padre de José, hijo de Tobías, cuya historia cuenta Flavio Josefo[11], y del que los archivos de Zenón han conservado dos cartas, una dirigida a Apolonio, otra al monarca, acompañadas de ricos regalos y escritas en griego[12]. Se trata, pues, del primer judío helenizado, bien y concretamente documentado. José, más tarde, en el reinado de Ptolomeo III, tras captarse el favor real, se convirtió en arrendador de los impuestos lágidas de Siria-Fenicia, cargo que conservaría durante veintidós años y que le permitiría acumular una fortuna colosal, depositada en Alejandría, convirtiéndose de este modo en el personaje más poderoso de Jerusalén. Quizá el ejemplo de los Tobíadas sedujera a algunas familias aristocráticas, impulsándolas a abrirse al mundo exterior dominado por los griegos, abrazando sus costumbres etc., como medio de encontrar los cauces adecuados para enriquecerse.

En estos años de tranquilidad en Palestina, de un creciente tráfico comercial, comenzaron los contactos más intensos de la civilización judía con la griega. No es fácil determinar con exactitud, momento a momento, los efectos de este contacto, pero es cierto que al final del período del dominio absoluto ptolemaico sobre Palestina (hacia el 200) nos encontramos con un judaísmo que es ya bastante diferente del que volvió del Exilio bajo la égida de Esdras y Nehemías. No hay que excluir una evolución interior, pero también es muy plausible que esta evolución se hubiera visto influida por el contacto con una civilización griega floreciente que dominaba el país de Israel. La extensión de esta cultura iba unida a una concepción peculiar de la misión político-social de los monar-

---

[10] Como factótum, secretario o agente de Apolonio, dioceta (ministro de hacienda) de Ptolomeo II Filadelfo.

[11] Josefo, *Ant.* XII 160ss. Tobías no es sólo un personaje muy rico, sino que se nos presenta como comandante de un cuerpo de colonos militares (clerucos) lágidas allí acantonado y probablemente gobernador local al servicio de Ptolomeo, como sus antepasados lo habían estado al servicio de los Aqueménidas.

[12] Cf. Cl. Orrieux, *Les Papyrus de Zénon* (París 1983) 41ss.

cas. Los soberanos helenísticos se presentaban ante sus súbditos como los representantes humanos de la divinidad. Fomentaban así y hacían continuar una creencia bien conocida entre las poblaciones de los reyes aqueménidas, considerados como virreyes de la divinidad. El monarca tenía la misión de crear una situación material y social en la que fuera posible la buena vida y la salvación. Como mediadores de esta salvación los soberanos portaban nombres bien ilustrativos (*Sôtér*, 'salvador', *Evergetés*, 'benefactor', *Epifanês*, 'aparición de la divinidad'). La salud que aportaban iba unida a la aceptación e incorporación de la cultura y la educación (*paideía*) griegas. Junto con ella, el ideario religioso y filosófico, en su parte más espiritualista y sobre todo los contenidos éticos de lo mejor de la filosofía griega comenzaron a difundirse en Palestina.

También la administración civil de los Lágidas en Palestina –una especie de copia de la practicada en Egipto– sirvió como factor de contacto con el helenismo. Judea, Samaría y Galilea se vieron confrontadas a un sistema administrativo, de gobierno y de recaudación de impuestos, cuya lengua oficial era el griego y cuyas costumbres y modos eran también expresión de la cultura griega. Los ya mencionados papiros de Zenón nos ofrecen una buena visión del funcionamiento del sistema administrativo egipcio. Los estratos superiores de la población autóctona participaban de este trabajo. Entre ellos la figura del recaudador de impuestos local (publicano), que había arrendado el oficio y el beneficio al Señor imperial, ha sido ya mencionada.

Parece ser que esta maquinaria administrativa ptolemaica funcionó suficientemente bien en Israel, de modo que las críticas contra ella apenas son perceptibles. Los testimonios literarios de la época, recogidos por M. Hengel[13], nos hablan de una reacción positiva de las gentes. Para el escritor judío Artápano, la ordenación estatal de Egipto –reproducida en Israel–, era tan impresionante y efectiva que, con afán patriótico, la retrotraía a la acción del patriarca José, cuando vivió en aquella tierra. José había sido, en efecto, según el *Génesis*, lugarteniente del Faraón y primer administrador de Egipto, y para Artápano era el inventor del sistema.

[13] Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga, 1967).

En la llamada *Epístola de Aristeas*, el monarca Ptolomeo II Filadelfo y sus funcionarios aparecen bajo una luz muy positiva, como buenos regentes y amantes de la sabiduría, capaces de disputar con éxito con los sabios de Israel. La figura del monarca ideal (los ptolomeos de la época) aparece también como tema central de la denominada *Novela de Tobías*, recogida por Josefo (*Ant.* XII 171ss). Este personaje, judío, consigue los favores reales y colabora estrechamente con el monarca. Igualmente las llamadas "historias cortesanas" (que aparecen en los libros de Daniel, Tobías y Ester; 3º Esdras [la historia de los tres pajes: 3,1-5,6]), aunque desarrolladas ficticiamente en ámbito persa, reflejan una visión positiva de la monarquía felizmente reinante. Como argumenta Hengel[14], si la población israelita –al menos los pertenecientes a los círculos más elevados– hubiera rechazado frontalmente la dominación de estos reyes extranjeros, jamás se nos hubieran transmitido estas narraciones que presentan a unos monarcas como amigos de los judíos. La prueba de ello está en que después del levantamiento macabeo, en el s. II a.C., ya no se conoce la existencia de ninguna historia de este tipo.

Es cierto que este aprecio por la monarquía extranjera pudo muy bien estar limitado a las capas más altas de la población, pues la atención de los historiadores se dirige casi irremisiblemente a estos estamentos superiores. Los Lágidas se sirvieron de estas capas altas para sus propósitos económicos y políticos. Fue esta clase privilegiada la verdaderamente interesada en helenizarse, y fue, por ello, la más acérrima defensora de una adaptación a la cultura griega, que dominaba, por entonces, casi todo el mundo conocido. Los miembros de esta clase sabían muy bien que, si no utilizaban la lengua griega y no asimilaban las costumbres helenas, habrían pasado a la clase de los "populares", que para aquel tiempo sólo eran objeto de explotación económica y militar.

Es en esta época de colaboración entre el estrato dominante griego y las clases altas de la población palestina cuando se intensifica el comercio "mundial" a gran escala en el que también participa Israel. Los mencionados papiros de Zenón nos dan la impresión de una vida comercial bastante activa en Palestina, en la

[14] Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 58

que desempeñaban un papel de primer orden la legión de funcionarios, agentes y mercaderes griegos que, procedentes sobre todo de Egipto, movían las tramas del comercio.

Pero justamente en esta situación relativamente próspera comenzaban a gestarse los gérmenes de un conflicto posterior entre los judíos y las tendencias progriegas. El helenismo no llegó a tocar profundamente los fundamentos de las creencias religiosas, ni en Judea ni en el resto de los pueblos orientales. Aparte de nuevas posibilidades económicas, lo que el helenismo podía ofrecer era sobre todo una cierta espiritualidad peculiar, producto de la filosofía y de la cultura más que de la religión; pero para que estos bienes penetraran en las masas se requería un proceso lento y dilatado. Las clases intermedias y bajas, que participaban en mucho menor grado de la bonanza económica y que, por otra parte, se mantenían totalmente fieles a la Ley y a las costumbres patrias, no estaban de acuerdo con que los más privilegiados cedieran a las tentaciones de abandonar las leyes tradicionales mezclándose intensamente con los extranjeros.

Como ha señalado en líneas generales O. Plöger[15], dos grupos, principalmente, podían manifestar un antagonismo a la helenización en estos momentos. Por un lado, los representantes más sinceros de la teocracia tradicional –el sacerdocio bajo, los levitas y estratos de las clases medias, sobre todo los campesinos propietarios–, veían en el helenismo un peligro grave para el mantenimiento de la vigencia de la norma codificada en la que tomaba cuerpo esa teocracia, la ley mosaica. Esta tendencia –en época de los Ptolomeos– se ve reflejada en la teología del autor del libro de las *Crónicas* y en el *Eclesiástico*.

Por otro lado, los grupos escatológicos y apocalípticos, descontentos con la dominación extranjera, siempre ansiaban un cambio radical de las circunstancias políticas, sociales y religiosas, hasta que llegase el momento en el que las naciones adversarias de Israel fueran aniquiladas en un gran juicio de Dios y el pueblo elegido pudiera totalmente vivir conforme a la voluntad divina en un Israel nuevo.

---

[15] En O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1960).

Esta tendencia se plasmaba en los primeros escritos de grupos y autores apocalípticos, cuyos restos se nos han conservado en los más antiguos de los apócrifos del Antiguo Testamento. Las contraposición tradicional entre los ricos, impíos, y los pobres, fieles a Yahvé, tal como se muestra en la predicación profética del momento (Is 24,2; 26,5; Zac 10,3; 11,4; 13,7), y sobre todo en ciertos salmos (9; 10; 25; 37; 40; 69), en las partes tardías de los *Proverbios* (1,13.17.19; 3,31; 4,17), en el *Eclesiastés* (5,9-6,9) y en *Ben Sirá* (13,2-5; 34,5. 31); impulsaba sobremanera a interpretar en clave religiosa negativa la prosperidad de las clases dominantes que se entregaban con los brazos abiertos al helenismo.

En qué grado estas tendencias conservadoras y nacionalistas poseían ya una fuerza notable al final de la dominación de los Lágidas puede deducirse de la explosión que significó el levantamiento macabeo, pocos años después, sustentado intelectualmente por estas inclinaciones. El intento de llevar a cabo por la fuerza una helenización general habría de conducir a funestas consecuencias.

4. La intervención de los monarcas seléucidas en Palestina

El ascenso del poderío seléucida registrado bajo la égida de uno de los monarcas más brillantes de todo el helenismo y miembro de esta dinastía, Antíoco III, no dejó de lado las sempiternas reivindicaciones al dominio de la región palestina. Fueron éstas las causantes de que la soberanía lágida sobre Palestina llegara a su fin en el reinado de Ptolomeo V. Antíoco III realizó una primera intentona, fallida, en 217, pero finalmente en 201-200 logró su objetivo tras la quinta guerra siria. El detalle de estas acciones no nos es conocido con exactitud, pues la narración de Polibio al respecto se ha perdido, pero fue, en todo caso, la victoria de Panion la que otorgó a Antíoco finalmente el dominio del país.

En ocasión de esta campaña, el monarca se dirigió a Jerusalén. Pese a la presencia de una guarnición lágida, la ciudad se entregó, lo cual puede ser indicativo de la existencia en la capital de una facción proseléucida[16]. Antíoco, como recompensa, se mostró

[16] Cf. C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* I (Múnich 1967) 866.

benévolo con los judíos en general y con Jerusalén en particular, como demuestra su contribución a la reconstrucción de la ciudad, las donaciones realizadas para los sacrificios del Templo y la condonación de ciertos impuestos sobre el país. Además, tuvo el gesto, de gran significado político, de conceder la autonomía para que los judíos pudieran gobernarse según las leyes patrias[17]. Cabe señalar, no obstante, que Antíoco en este terreno no innovó en absoluto. Como anteriormente indicamos, no hacía sino perpetuar un estado de derecho, de origen persa, del que se beneficiaban todas las etnias que tuvieran tradiciones propias, comprometiéndose además, en el caso judío, a respetar la originalidad religiosa, cultual, y sacerdotal de la comunidad. Por otro lado, este monarca había impuesto el culto al soberano en todas las satrapías, incluida la Celesiria, pero no hay indicaciones de que lo hubiera exigido a los judíos porque era incompatible con el monoteísmo teocrático.

La pretensión del monarca no fue restablecer los antiguos límites del Imperio seléucida en el momento de su fundación por Seleuco I, pero sus más modestos planes chocaron, sin embargo, con lo inesperado: la intervención romana en los asuntos de Grecia primero, y en los del Oriente griego después. El enfrentamiento entre las dos potencias no tardó en producirse: en la batalla de Magnesia del Sípilo las fuerzas seléucidas fueron derrotadas por las legiones romanas. La subsiguiente paz de Apamea del 188 estableció la retirada de Antíoco III hasta el Tauro, esto es, la evacuación de Asia Menor (beneficiándose de ello sobre todo el reino de Pérgamo y en menor medida Rodas), además de la imposición de una pesadísima indemnización de guerra. Esta última exigencia demandaría la urgente necesidad de dinero, y para hacerle frente el monarca no dudó en recurrir al sistema más rápido: saquear los tesoros de los templos, algo, por lo demás bastante utilizado con

[17] Este conjunto de medidas aparecen especificadas en una carta de Antíoco III, citada por Josefo (*Ant.* XII 138ss) sobre cuya autenticidad se ha discutido mucho, pero ha sido admitida, finalmente, tras el análisis de Bickermann, *Studies in Jewish and Christian History* II (Leiden 1980) 44-85. Parece, según se deduce de una alusión contenida en 2 Mac 4, 11, que todo ello fue fruto, más que de la buena voluntad del rey, de la negociación efectuada ante él por una embajada judía, enviada a Antioquía tras la toma de Jerusalén.

anterioridad. En el transcurso de una de estas operaciones, en el templo de Bel (Baal) en el Elam, el rey fue asesinado (188 a.C.).

Su muerte no significó la renuncia a actos similares por parte de la corona, y su sucesor inmediato, Seleuco IV, pretendió asimismo beneficiarse de las riquezas acumuladas en el Templo de Jerusalén. Será el asunto de los tesoros del Templo lo que señalará el comienzo de la gran crisis que marcará las relaciones entre Seléucidas y judíos. Ello, además, serviría como desencadenante de los conflictos internos entre éstos últimos. En un principio, Seleuco IV se limitó a enviar a Jerusalén a su ministro Heliodoro con objeto de obtener del Templo lo que pudiera[18]. No se trataba, pues, de un pillaje brutal contra este lugar sagrado, sino de una petición. Sin embargo, la entrevista con el sumo sacerdote Onías III no llevó a ningún resultado positivo.

No conocemos en realidad claramente el desarrollo de los acontecimientos, pues está oscurecido por la propia narración del libro 2 de los Macabeos, más bien aquí una historia piadosa que otra cosa[19]. Quizá el hecho subyacente en todo este asunto fuera sólo de carácter político, a saber, la necesidad por parte del rey seléucida de conocer la auténtica situación y relaciones entre el sumo sacerdote judío Onías y los Ptolomeos de Egipto. En cualquier caso, Josefo[20] insiste en las graves disensiones entre la aristocracia en Jerusalén, conflictos que se evidenciarían en la deposición

---

[18] 2 Mac 3,7-8. Toda esta cuestión, además de embrollada, es muy problemática, porque cuesta creer que para obtener recursos fuera necesario nada menos que el envío del propio primer ministro: habría bastado con ordenarlo al gobernador de la provincia. Sobre la visita de Heliodoro, cf. E. Bickerman, "Héliodore au Temple de Jérusalem", en *Studies* II 161ss. También discutido extensamente por E. Will - Cl. Orrieux, *Ioudaïsmos - Hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique* (Nancy 1986) 106ss.

[19] Su autor describe el efecto de la petición real: los sacerdotes postrados al pie del altar y la población de la ciudad haciendo una súplica multitudinaria por las calles para defender el Templo, en lo cual no hay que ver probablemente sino un levantamiento popular. Sobre el valor de los testimonios citados, cf. J.D. Gauger, *Beiträge zur jüdischen Apologetik. Untersuchungen zum Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im 1. Makkabäerbuch* (Bonn 1977). Subraya este autor las intenciones apologéticas de Josefo y la compilación de documentos favorables a los judíos, lo que no quiere decir que éstos fueran falsos.

[20] Josefo, *Bell.* I 31. Cf. nota anterior.

de Onías III. A su vez, y por motivos diferentes, hay que registrar también lo que debe considerarse como la manifestación, realizada por vez primera de una forma ostensible y quizá violenta, del pueblo jerusalemita contra el modo de vida griego, como puede leerse entre líneas de la narración contenida en 2 Macabeos.

Entretanto, también la corte seléucida era escenario de intrigas que condujeron finalmente al asesinato de Seleuco IV, sustituido en el trono por su hermano Antíoco IV, que había estado en Roma como rehén tras la derrota sufrida por su padre. Es bastante seguro que hubo realmente un golpe de estado, propiciado por Pérgamo con el beneplácito de Roma. De hecho fue Eumenes II el que proclamó rey a Antíoco nada más morir Seleuco, acompañándolo a Siria su hermano Átalo. Ambas potencias esperaban tener en Antíoco IV a alguien más propicio, más manejable o más influenciable por ellos. De momento, el nuevo monarca reinó conjuntamente con su sobrino como revelan las monedas, pero éste fue asesinado poco después[21].

La tradición historiográfica sobre este brillante miembro de la dinastía real seléucida hace de él un loco y un perseguidor sanguinario de los judíos. Sin embargo, hemos de intentar apartarnos de este estereotipo propiciado por la parcialidad de las fuentes sobre algunos hechos concretos de su reinado, para obtener una visión más ajustada a la realidad histórica. Loco, desde luego, no era en absoluto. En cuanto a su persecución del pueblo judío, ciertamente hay que admitir que éste le causó múltiples problemas y complicaciones. Y si bien es cierto también que su actitud fue la de liquidar tales conflictos violentamente, se ha tendido a hacer de él un acérrimo adversario del judaísmo, cuando, en realidad, no fueron ideas religiosas, sino sobre todo razones políticas las que motivaron su manera de actuar.

Antíoco IV había permanecido catorce años en Roma como rehén tras la paz de Apamea. Admiraba el sistema y la política romanas a la vez que era un ferviente partidario de las virtudes y cultura helénicas. No intentó ninguna aventura hacia el Oeste que

---

[21] El hijo mayor de Seleuco IV estaba en Roma como rehén, tras el reenvío de Antíoco a Oriente. Establecido en Atenas, se encontraba allí en el momento del asesinato de su hermano mayor.

le pudiera privar de la voluntad de Roma, sino que se concentró en el sur y el oriente de su reino intentando consolidar su estructura. Antíoco pretendía restablecer su imperio, muy debilitado y mermado tras la paz de Apamea, cuya integridad estuvo desde los comienzos seriamente amenazada por fuerzas centrífugas, es decir, por la variedad de etnias y culturas comprendidas en su seno. El monarca debió de pensar que una fuerza de cohesión notable podía ser la unidad de cultura y lengua entre los pueblos de su reino, y ¿qué mejor que la civilización helénica[22]? Para este fin sólo podía[23] apoyarse en los griegos y en los orientales helenizados. Justamente la necesidad de contar con un principio cohesionador para los diferentes pueblos de su imperio explica el giro de su política religiosa, que consistió en elegir como instrumento concreto de cohesión el culto al monarca. Dada la idea unificadora implícita en él contenida, este culto había alcanzado ya una relevancia sin precedentes en los reinados anteriores. Probablemente Antíoco mismo no se creyó dios en realidad, como se recogió en la propaganda judía[24], sino que se presentó a sus súbditos con esta caracterización. De ahí la utilización desde el principio de su epíteto cultual *Epiphanés* y su representación con corona radiada similar a Helios, el Sol[25]. Es probable más bien que se hubiera considerado simplemente el representante de Zeus en su reino. Sea de ello exactamente como fuere, lo cierto es que estos planes de cohesión cultural tenían que ser muy mal vistos por gran parte de la población judía, pues la religión y la cultura estaban en el país íntimamente unidas.

La situación social en Judea podía favorecer aparentemente los planes reales. Señalamos más arriba que el continuo proceso de

---

[22] Tácito (*Hist*. V 8) afirma que su intención era apartar a los judíos de sus supersticiones y enseñarles las costumbres griegas.

[23] La fragilidad de este inmenso imperio se puso de manifiesto con la independencia alcanzada por algunas de las regiones más orientales, como Bactriana, ya en la primera mitad del s. III.

[24] Dn 2,36-39

[25] Así es la representación de su efigie en las monedas. La ideología solar, y su utilización como símbolo de la igualdad entre todos, en este caso un dios único para el conjunto de los súbditos del imperio, es un motivo recurrente en el mundo antiguo.

helenización efectuado lentamente en las largas décadas de dominio lágida, había dividido la población de Palestina en dos grandes bloques. Por un lado, una fuerza "progresista", abierta a la cultura griega, compuesta sobre todo por las capas altas de la población, aunque en el seno de esta clase más alta y prohelena había diversos bandos. Económica y socialmente dos familias se repartían el poder: los Oníadas y los Tobíadas, que tomaban el nombre de los patriarcas que habían fundado antaño los grupos familiares. Por otro lado, el pueblo llano y parte de las clases medias, inclinadas más bien a defender a ultranza las costumbres patrias. La antigua tradición escatológica y apocalíptica, muy perceptible en Israel desde inmediatamente después del exilio, se había ido aglutinando en una especie de movimiento de defensa religiosa, cuyos epígonos eran los llamados *hasidim* o "piadosos". Era éste al principio un grupo complejo de gentes interesadas en la defensa de la Ley del que más tarde se desgajarían diversas facciones, como las de los fariseos o la de los esenios.

A la vez, en lo político había también sus divisiones. Los más conservadores en materia de religión se inclinaban por dar la espalda a los Seléucidas y volver al seno del poderío egipcio, dentro del cual la autonomía religiosa había funcionado sin problemas; otros, más abiertos a las costumbres griegas, eran adictos de la causa de los Seléucidas, los actuales gobernantes. Este último partido proseléucida se había formado ya con notable fortaleza en tiempos de Antíoco III, y naturalmente estaba integrado por aquellos aristócratas a quienes mejor les iba económicamente con los nuevos dueños.

Como ya señalamos, Onías III no fue receptivo a las exigencias del enviado personal de Seleuco IV, Heliodoro. Ello determinó que, para evitar ulteriores problemas, Onías creyera conveniente entrevistarse con el rey en Antioquía, si bien a su llegada se encontró ya con su sucesor en el trono, Antíoco IV. Los detalles de esta negociación se nos escapan. Cierto es que acudió también a la capital seléucida Josué, hermano de Onías, que había helenizado su nombre cambiándolo por el de Jasón. Este detalle es significativo, pues nos indica que la helenización afectaba ya a la propia familia de los sumos sacerdotes. ¿Había sido asumida esta helenización a remolque de otras familias aristocráticas judías –el caso, ya citado, de los Tobíadas entre otras– o por razones de diferente índole?

Resulta bastante convincente a este respecto la explicación de E. Will y C. Orrieux[26], quienes afirman que el sacerdocio jerusalemita debía ser proclive a la helenización no sólo por el contacto con la administración de las monarquías griegas, ptolomea o seléucida, propiciado por el aspecto político-administrativo de sus funciones, sino por el mismo ejercicio de su sacerdocio. Para conservar su autoridad entre las comunidades judías helenizadas de la Diáspora que ya no hablaban arameo ni leían hebreo[27], el Templo necesitaba contar con personal grecoparlante. Se supone que el aprendizaje de esta lengua debía realizarse en alguna escuela de la misma Jerusalén desde comienzos de época helenística, donde se formarían sacerdotes y escribas bilingües destinados a mantener estos contactos con las comunidades exteriores. Por otro lado, la traducción de la Biblia hebrea al griego (la *Carta de Aristeas* supone que los traductores procedían de Jerusalén) requería ya unos conocimientos no simples de la lengua helénica, además de la familiaridad con la literatura griega. Por tanto, parece claro que la clase sacerdotal dirigente debió de ser pionera en la asunción del helenismo con el objetivo de mantener la cohesión de Israel en su conjunto. Para el resto de la aristocracia las motivaciones de carácter económico y social serían, sin embargo, las auténticamente operativas[28].

La presencia de Jasón en Antioquía se aclara por los sucesos ulteriores: Onías III, sospechoso de simpatizar con los Lágidas, fue depuesto de su cargo, siendo sustituido por Jasón[29], a indicación del rey. Este nombramiento era en todo beneficioso para Antíoco IV: significaba un fortalecimiento obvio del poder real, como manifestaba la propia designación contraria a los hábitos judíos tradicionales; también fue ventajosa económicamente, dado que

---

[26] Cf Will-Orieux, *Ioudaïsmos*, 115s.

[27] Véase a este respecto L.I. Levine, J*udaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* (Univ. of Washington Press 1998) 76ss, donde establece la relación entre las distintas lenguas en ámbito judío

[28] Ello no implica que tales razones no fueran también consideradas por los componentes de la familia de los sumos sacerdotes, puesto que compartían intereses con el resto de la aristocracia.

[29] Este hecho nos induce a entrever la existencia de conflictos en el propio seno de las grandes familias aristocráticas.

Jasón le entregó una importante suma[30] como compensación por el nombramiento; y desde el punto de vista político el nuevo sumo sacerdote sería el encargado de llevar a efecto una helenización total de Jerusalén. Todo ello indica que Jasón, independientemente de sus inclinaciones políticas personales[31], se convirtió verdaderamente en instrumento de la política del monarca seléucida[32]. Como cuestión previa, cabría preguntarse en qué consistía verdaderamente el plan helenizador de Jasón. No se trataba sin duda de convertir a la fuerza a los judíos en griegos, –esa será la intención del decreto de desjudaización de Antíoco IV años más tarde–, pues ello habría conllevado una sublevación, como la que en efecto se produciría después. El culto del Templo permanecía intocado y tampoco se introducían divinidades nuevas. Probablemente el objetivo no era otro que dotar a la ciudad de los usuales medios educativos griegos y hacerlos accesibles a todos aquellos que quisieran utilizarlos. Muy de acuerdo con el espíritu del helenismo comenzó la reforma por un cambio en el sistema educativo de las clases pudientes.

Jasón pidió permiso al monarca y levantó un gimnasio y un *ephebeion*[33] en el que un nuevo cuerpo de efebos –jóvenes de la alta sociedad– debían recibir una educación esmerada del cuerpo, ejercitándose desnudos al modo griego, y del alma, educándose como perfectos ciudadanos de la nueva sociedad helenística. Una nueva polis se fundaría entonces, una nueva Antioquía, dentro del perímetro de Jerusalén[34]. El resto de la población seguía siendo

---

[30] Según 2 Mac 4,8, Jasón pagó por el cargo la cantidad de 440 talentos, aunque faltan indicaciones acerca de lo que esa cantidad representaba.

[31] Existe diversidad de opiniones entre los estudiosos sobre si en principio las simpatías políticas de Jasón, pese a su nombramiento por Antíoco IV, estaban con los Ptolomeos dada su pertenencia a la familia de los Oníadas. No puede haber una respuesta contundente en ningún sentido, pues su política de helenización no significaba en absoluto una tendencia proseléucida: su "sometimiento" a Antíoco IV puede indicar tan sólo su acomodación a la situación del momento.

[32] De acuerdo con 2 Mac 4,13 la esencia de dicha política era introducir el *hellênismós* y el *allophulismós*, esto es, el modo de vida extranjero.

[33] 2 Mac 4,9.

[34] Ambas clases de instituciones pedagógicas suponen, en efecto, la existencia de una comunidad de ciudadanos a los que iban dirigidas las enseñanzas allí impartidas. Se ha discutido si éstos eran los judíos helenizados de Jerusalén, autori-

ioudaioi, gentes sujetas a sus leyes ancestrales y sin derechos de ciudadanía griegos[35]. Jasón no hacía otra cosa que introducir por fin en Jerusalén (antes no tenemos noticias de gimnasios en Judea) una institución que funcionaba ya en la costa de Fenicia e incluso en Damasco. No tenemos información sobre si paralelamente se crearon otras instituciones políticas propiamente griegas, es decir, una *ekklesía* (asamblea), una *boulé* (consejo), magistraturas, etc. destinadas al gobierno de la *polis*, pero el hecho de no ser mencionadas no implica necesariamente que no existieran.

Cuestión importante es saber si las relevantes novedades introducidas en Jerusalén tuvieron repercusión religiosa. En este punto los especialistas no se ponen de acuerdo, pues mientras para unos –Bickermann y sus seguidores– la creación del gimnasio implica la adopción de sus cultos característicos, Heracles y Hermes, más el culto al soberano, otros no lo consideran así, con el argumento de que los Seléucidas serían tan tolerantes como los Lágidas y no obligarían a los judíos a asumir este culto, absolutamente imposible para ellos[36]. Así, el que Jasón enviara a Tiro con ocasión de los juegos en honor de Heracles (Melkart) una delegación de antioquenos de Jerusalén, portadores de trescientas dracmas destinadas a contribuir al sacrificio tirio, no era sino un modo de mostrar, cara al exterior, que no eran diferentes, sin que ello conllevara el abandono de su condición yahvista[37].

En el Templo mismo se ofrecían voluntariamente sacrificios diarios por la salud del soberano, lo que se diferenciaba poco exter-

---

zados a reunirse en un *políteuma*, llamado de los "antioquenos", así Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung* (Berlín 1937) 59ss, o se si trataba de una Antioquía verdadera, cuya existencia debe presuponerse dado el étnico *antiocheís* con que se les denomina. Más aceptable parece esta última hipótesis: así, los judíos helenizados de Jerusalén serían autorizados a erigirse en una polis, denominada Antioquía.

[35] Este modo de proceder no era nuevo. Will-Orrieux, *Ioudaïsmos*, 119 citan como paralelo, también en el reinado de Antíoco IV, el caso de Babilonia: una inscripción (W. Dittemberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 253) llama al rey "fundador" de la ciudad, lo cual sólo puede aludir a una fracción helenizada de la población que había recibido el estatuto cívico griego.

[36] Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*.

[37] Ciertamente en 2 Mac 4,18 se tilda a Jasón de impío, pero ello no significa que aceptara los dioses griegos.

namente de lo que otras regiones del Imperio hacían practicando el culto al monarca. Aunque la clase superior estaba de acuerdo con estas innovaciones (no consta protestas alguna, e incluso, dos años más tarde, se recibió con grandes fiestas al rey seléucida en Jerusalén), todo ello debió de resultar sumamente ofensivo a los ojos de los judíos piadosos de las clases medias. Para el autor de 2 Mac 4,13, todo este proceso constituía un clímax en los intentos de "helenización"[38]. El Templo con sus instituciones seguía funcionando; la Ley no se abrogaba oficialmente, pero de hecho se eliminaban las bases de la teocracia judía. El orden político no se determinaba desde ese momento según las directrices de la Ley y la interpretación oficial de sacerdotes y escribas, sino que en el futuro debería acomodarse a los órganos constitutivos de la nueva *polis*, es decir la asamblea del pueblo con plenos derechos, la gerusía y los magistrados[39].

Pese a todo esto, el sumo sacerdocio duró a Jasón tan sólo tres años, pues en 172 Antíoco IV lo sustituyó por Menelao (nombre griego substituto de Menahén). Las motivaciones últimas del cambio, según expresa Josefo, hay que achacarlas probablemente a las disensiones entre las grandes familias jerusalemitas y en concreto a la pugna entre Oníadas y Tobíadas, simpatizantes una y otra respectivamente de Ptolomeos y Seléucidas[40]. Menelao, en efecto, si no tobíada directamente, estaba relacionado con ellos[41]. De todas formas estamos lejos de poder afirmarlo categóricamente, pese a la autoridad de Josefo, porque lo único cierto es la enorme complejidad de la situación, donde se mezclaban elementos de todo orden, político, económico, religioso, etc.

Menelao, continuó la línea helenizadora a la fuerza, iniciada por su predecesor. Si Jasón había sido progriego, Menelao lo era

---

[38] En griego *hellênismós*; este texto supone una utilización –aunque peyorativa– del vocablo con el sentido que luego le daría Droysen.

[39] Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 506.

[40] Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I 866-7. Will-Orrieux, *Ioudaïsmos*, 136-7.

[41] Era hermano de Simón, el intendente en disputa con Onías III. Por lo demás, sabemos que el depuesto Jasón fue a refugiarse a la Ammanítide, pero ignoramos si en este momento era todavía enclave ptolemaico bajo autoridad de Hircano, tobíada disidente de su facción familiar y proegipcio.

aún más. La diferencia entre el período de gobierno de uno y otro sacerdocio estriba, sobre todo, en que mientras en el primer caso el tipo de cuestiones que suscitaban la indignación del autor del libro 2 de los Macabeos eran las relacionadas con la helenización, al referirse a Menelao se insiste en el descontento provocado por las exigencias financieras reales, especialmente insoportable para las clases populares. Tales necesidades ocasionaron de nuevo la apropiación de los tesoros del Templo por parte del sumo sacerdote con el fin de hacer frente al pago de los tributos. Este acto valió a Menelao ser considerado enemigo del pueblo[42], aunque, a la par, pudo conservar el favor real.

Sin embargo, lo más grave de todo este proceso radica en que Menelao puso las bases con su actuación para un aumento de la hostilidad entre el pueblo oprimido y el poder real opresor. Lo que había comenzado por la implantación de un modo de vida más acorde con la razón y con los tiempos, un estilo de vivir más libre y refinado, acababa ante los ojos del pueblo en una explotación descarada en pro de una potencia extranjera. Se produjo la primera explosión de descontento y el pueblo llegó a linchar al hermano de Menelao, de nombre Lisímaco. Es posible que los Oníadas estuvieran detrás de estos alborotos, por lo que, al principio, en el fondo de estos estallidos de violencia pudo haber menos una lucha por motivos religiosos que una disputa profunda –política y económica– entre los partidarios de los dos partidos judíos enfrentados entre sí, los Oníadas y los Tobíadas. Sólo más tarde los motivos religiosos empezarían a desempeñar un papel importante.

Mientras tanto, la noticia falsa de que Antíoco había perecido en una campaña contra Egipto hizo que Jasón –quien no había abandonado sus intenciones de continuar en el sumo sacerdocio– reuniera una pequeña tropa, tomara por sorpresa Jerusalén y depusiera a Menelao[43].

Antíoco consideró el acto como una acción rebelde y, enfurecido, se dirigió contra la capital para castigarla. Tomó la ciudad con facilidad (169 a.C.), provocó un baño de sangre y aplicó el derecho de conquista: ordenó el pillaje de los enormes tesoros del

---

[42] 2 Mac 4,50.
[43] 1 Mac 1,16ss.

Templo, llevándose a Antioquía los grandes recipientes de oro, el altar del incienso, la *menorá* o candelabro de los siete brazos y la mesa de los panes de la proposición[44]. No tenía todavía esta medida un carácter religioso: era un pillaje común, realizado por un rey con necesidad de dinero.

Un año más tarde, en el 168, Antíoco emprendió una segunda expedición contra Egipto. Pero el panorama se complicó para el monarca por el apoyo que el país del Nilo recibió de Roma. Ésta, aliada del país invadido, frenó las intenciones del monarca seléucida. Fue entonces, y en su propio campamento, donde tuvo lugar la famosa entrevista entre el monarca y el delegado del gobierno de Roma, Popilio Lena, un amigo de su época de rehén en la Urbe. El general romano le presentó un decreto del Senado en el que se le instaba a abandonar para siempre sus aspiraciones sobre Egipto, si no quería cargar con las consecuencias de ser nombrado enemigo de Roma y entrar en guerra con ella. Trazó un círculo en el suelo, y no permitió al monarca salir de él hasta no dar una respuesta…, que fue, claro está, positiva[45]. Egipto fue así, evacuado por las fuerzas seléucidas[46].

Antíoco, airado, decidió al menos aplicar con todo rigor su política en Palestina. Parece ser (realmente la sucesión de los acontecimientos dista de ser clara) que fue entonces cuando el rey, habiendo tenido noticia de la existencia en la ciudad de ciertos acontecimientos que él pudo interpretar como una sublevación de los judíos contra su autoridad, decidió dirigirse nuevamente a Jerusalén[47]. Cercada y capturada ésta a sangre y fuego, se produjeron actos violentos de todo tipo, recordados con amargura por las fuentes judías. Las murallas fueron derribadas, pero la ciudadela, núcleo de la ciudad antigua, la vieja "ciudad de David", fue

---

[44] 1 Mac 1, 20.

[45] Polibio XXIX 27, 1-8; Diodoro Sículo XXXI 2; Tito Livio XLV 12, 1-8; Apiano, *Syr.* 66 (350-3 Roos-Gabba).

[46] Para los detalles de esta campaña, cf. Will, *Histoire politique* II, 262ss, donde se recogen también las fuentes históricas primarias sobre todo ello.

[47] En el Libro de Daniel 11, 30 se señala una conexión entre el fracaso de Antíoco IV en Egipto y la posterior campaña contra Jerusalén: según este texto Antíoco habría actuado así para vengarse de Roma, para lo cual habría emprendido una guerra de exterminio contra la religión judía.

fortificada, convirtiéndose en una fortaleza, el Acra[48], sede de una guarnición extranjera, continuadora de la Antioquía jerusalemita de Jasón, instalándose en ella nuevos habitantes no judíos (clerucos). Con gran tristeza, el autor del libro de Daniel se hace eco del hecho: "Empleará el pueblo de un dios extranjero para defender la fortaleza" (11,39).

Las revueltas aceleraron el ritmo de la helenización forzada, como si los helenistas no tuvieran ya ninguna posibilidad de volver a integrarse con sus antiguos conciudadanos. Muchos de los judíos piadosos, entre ellos quizás Judas Macabeo, abandonaron la ciudad y se fueron al desierto, perdiendo así Jerusalén gran parte de su carácter al ser habitada por gentes que no obedecían ni se regían por la Ley. El Templo, en manos de Menelao, era utilizado eventualmente por los nuevos habitantes paganos para el culto a un Zeus sincretizado con Yahvé.

Pero tampoco entonces se trataba de una auténtica persecución religiosa. Este componente aparecerá acto seguido, en 168-7, cuando el rey envió a Jerusalén la orden de abandonar las leyes de sus padres, prohibiendo a los judíos vivir según la ley de su Dios. El decreto abolía el culto en el Templo prescribiendo pena de muerte para aquellos que cumplieran con las normas judías respecto al sábado y la circuncisión. En diciembre del 167 el Templo fue finalmente profanado, erigiéndose un ara a otros dioses al lado del gran altar de los holocaustos, y pocos días más tarde se celebró en ella el primer sacrificio a Zeus. Era, como refiere el libro de Daniel, "la abominación de la desolación"[49]. Sin embargo, contra-

---

[48] Existe una discusión, muy minuciosa en sus detalles, sobre el emplazamiento y topografía del Acra por las consecuencias que ello tendría en el levantamiento macabeo, sin que se haya llegado a un acuerdo entre los arqueólogos: cf. la muy interesante discusión sobre los textos de Josefo y los libros de los Macabeos en Will -Orrieux, *Ioudaïsmos*, 168-9.

[49] 2 Mac 6,1ss. Ni en este pasaje ni en otros, ni tampoco en Josefo, se reproduce el texto auténtico del edicto real. Según: Will-Orrieux, *Ioudaïsmos*, 146, esta frase, aparentemente de poco sentido, sería realmente un contrasentido favorecido por las ambigüedades fonéticas que permite el hebreo: Dn 9,27; 11,31; 12,11 decía que el culto de Baal Shamayyim/Shamem, el Señor de los cielos, Zeus, (vocalizado *shomém* "desolación", antecedido por "abominación": *shiqqutsim*, término utilizado para designar despectivamente a Baal junto con los ídolos en general, lo que daría = *shiqqutsim meshomem*: literalmente "abominación de la desolación" =

riamente a lo que puede sugerir la lectura del libro 1 Macabeos[50], la prohibición real no afectaba a todo el judaísmo en general, sino al de Judea y a las comunidades limítrofes en particular. Los judíos de Babilonia o Antioquía no se vieron inquietados. Se trataba, por consiguiente, de un problema estrictamente local, lo cual quita todo fundamento a las hipótesis que hacen del rey seléucida un fanático religioso o cultural a ultranza.

El edicto de desjudaización de Antíoco fue favorablemente acogido por el medio social que aspiraba a la helenización. Tal como las mismas fuentes (Macabeos y Daniel)[51] insinúan, es más que plausible que los intentos de asimilación del culto del Templo jerusalemita al de los dioses del reino fueran una iniciativa de los propios prohelenistas judíos, capitaneados por Menelao, quienes ante el cariz que habían tomado ya los acontecimientos no tenían otra alternativa que huir hacia adelante. Existen motivos para pensar, como lo puso de manifiesto Bickermann, que una medida de esta índole, tan contraria al espíritu de la época, le fue sugerida e incluso pedida al rey por los propios helenistas, dado que no les era posible a ellos hacerlo, con objeto de que, además, la responsabilidad recayera sobre el monarca[52].

Así pues, el decreto real sería parte de la constitución de la nueva ciudad helénica de Jerusalén. El monarca se habría limitado a refrendar las iniciativas de helenización surgidas de algunos de sus habitantes. Sólo más tarde el mismo rey se uniría a ellos prohibiendo los ritos exteriores (circuncisión, observancia del sábado; distinción entre comidas puras e impuras) bajo pena de muerte. La iniciativa no era tan descabellada como podría parecer,

---

"abominación horrible/desoladora") había sido establecido en el altar de Yahvé. Ello no significaba la creación de un culto mixto, sino que implicaba realmente la supresión del culto de Yahvé y quizá el traspaso de su templo a otro culto, el de Zeus Olímpico.

[50] Que se tratara de una medida para todo el Imperio no está confirmado en ningún documento del reinado de Antíoco IV, lo cual indica que estamos ante un detalle apologético tendente a mostrar que los judíos fueron el único pueblo que defendió sus costumbres ancestrales frente a un poder inicuo.

[51] 1 Mac 1,43. 52.

[52] Sobre la cuestión, cf. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 525ss. También K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v.C.)* (Gotinga 1983) 104ss.

pues para un helenista convencido Zeus y Yahvé eran la misma divinidad, aunque con nombres distintos, e invocar al dios de los cielos, como suprema deidad, era una práctica arcaica y racional. En el Egipto ptolemaico hacía ya tiempo que se había identificado a Yahvé con el Dios supremo de los griegos. Así, el templo de Jerusalén fue consagrado a Zeus Olímpico y el del monte Garizim al Zeus Xenios. Pero en Jerusalén este mismo paso no era tolerable dado el carácter exclusivista de la religión. La mayoría de los judíos había ido soportando hasta entonces mal que bien los excesos de los helenistas, pero ahora la introducción de otra divinidad en el santuario de Yahvé era intolerable para los devotos de un Dios exclusivo como era el judío. Las consecuencias son sobradamente conocidas.

Pero en este punto, antes de continuar, quisiéramos insistir una vez más en que las causas del descontento popular no eran todas necesariamente de naturaleza religiosa y que el factor económico-tributario fue fundamental. La política de Jasón y Menelao había costado muy cara, calculándose que la tributación judía al imperio seléucida se había duplicado en ese lapso de tiempo. Ante la imposibilidad de pagar, como se ha visto antes, Menelao recurrió a vender parte de los tesoros del Templo, con la consiguiente irritación popular. Ello lleva a pensar que las reformas realizadas desde Jasón no habían contemplado una adaptación general de la fiscalidad; se trataba siempre de un impuesto, muy aumentado, pagado por el sumo sacerdote en nombre del pueblo judío. Es posible incluso pensar que se produjeran cambios en este asunto, a peor claro está, en la época de la persecución, sustituyéndose el pago anual del impuesto (*phóros*) por su percepción directa a través de agentes reales. A su vez, Antíoco IV, en 165, antes de comenzar la expedición irania en la que moriría, dejó instrucciones a Lisias, su representante en Judea, para que estableciera en aquel territorio a hijos de extranjeros, distribuyéndoles lotes de tierra[53]. Esto debe interpretarse en el sentido de que Judea había pasado a ser tierra real (*chôra basilikê*), sometida al pago de tributo a los agentes reales. Todo ello lleva a considerar que en los sucesos ul-

[53] 1 Mac 3,36.

teriores ambas motivaciones, fiscal y religiosa, están íntimamente conectadas.

El celo contra la Ley provocó el celo por la Ley. Los autores de los dos libros de los Macabeos no se ponen de acuerdo sobre los comienzos de la revuelta macabea. Para el autor del segundo (5, 27) fue Judas Macabeo el único iniciador: éste abandonó Jerusalén cuando Apolonio se apoderó de la ciudad aprovechando el cumplimiento del precepto sabático por parte de los defensores. Tras el edicto de desjudaización, Judas y sus seguidores habrían constituido una guerrilla apoyada clandestinamente por la población de las aldeas. Según 1 Macabeos (2, 1), sin embargo, las cosas se produjeron de manera diferente: tras el edicto de Antíoco, un obscuro sacerdote del orden de Joarib, Matatías junto con sus cinco hijos, entre ellos Judas, se retiraron a Modín, su aldea natal, donde tuvo lugar el acto fundacional de la historia dinástica macabeo-asmonea. Matatías junto con otros fue obligado por un funcionario real a ofrecer un sacrificio pagano en su ciudad de Modín. Pero, lleno del celo por la Ley, degolló sobre el altar al primer judío que se dispuso a sacrificar conforme a las órdenes reales, matando después al hombre del rey, que había venido para imponer la apostasía (2, 15-25). Con este hecho –si es en realidad histórico– habría comenzado la revuelta de los Macabeos contra el poder de los seléucidas.

5. El levantamiento de los Macabeos / Asmoneos

La continuación de los acontecimientos es muy conocida. Empeñados solamente en mostrar al lector el trasfondo histórico de nuestro tema, Biblia y helenismo, no podemos ahora detenernos sin mesura en estos acontecimientos políticos, por otro lado bien estudiados gracias a la lectura crítica de los libros de los Macabeos y del profeta Daniel. Debemos fijarnos tan sólo en aquellos hechos históricos que nos indiquen algún vaivén en el proceso de helenización o deshelenización de Palestina hasta la época de la redacción final de los escritos del Nuevo Testamento.

Los primeros triunfos, asombrosos, de Judas Macabeo sobre los enviados de Antíoco (batallas de Bet Jorón, contra Apolonio: 1 Mac 3,10-12; Emaús: 1 Mac 3,27-4,25; Bet-Sur: 1 Mac 4,26-35 contra

Lisias) hicieron pensar al pueblo que se caminaba en la dirección correcta, querida por Dios, de la deshelenización. Según 2 Mac 11,27ss, el decreto de prohibición religiosa fue abolido tres años más tarde (marzo del 164) tras unas negociaciones en las que participó el mismo Menelao. Más tarde, Judas consiguió reconquistar el Templo que fue purificado en una ceremonia solemne (1 Mac 4,36-59). No ocurrió lo mismo con el "Acra", que continuó durante más de 30 años en poder de los "helenizantes"; para ellos no había ninguna posibilidad de integrarse de nuevo en la comunidad judía fiel. Posteriormente, Judas y su hermano Simón se embarcaron en luchas contra Idumea y Galaad con la intención probable de expulsar a los paganos del territorio de Israel. Una nueva expedición de Lisias contra los judíos se presentaba como muy peligrosa, pero terminó en una paz de compromiso –ya que en el entretanto Antíoco IV murió en lucha contra los partos (164 a.C.)– y con una confirmación de la abolición de todos los decretos contra la libre práctica de la religión. El propósito de la rebelión macabea se había conseguido plenamente y se volvía a la situación anterior.

Los Macabeos, sin embargo, no se sentían plenamente satisfechos porque el Acra seguía estando en posesión de los helenistas. Por su parte, el nuevo rey seléucida Demetrio I Soter (162-150) estaba decidido, porque lo necesitaba, a lograr la pacificación de Judea. Envió así a Judas una embajada con propuestas de paz, encabezada por el sumo sacerdote Alcimo, que fue rechazada. El caudillo judío, sin embargo, se equivocaba en lo relativo a la unidad de sus partidarios: el rechazo de la negociación tuvo como consecuencia que los hasidim, el grupo de los piadosos, lo abandonaran, pues consideraban que la propuesta de Demetrio podría ser digna de consideración. Las ofertas del rey fueron, en efecto, aceptadas por aquellos. Así las cosas, sólo quedaba al monarca el recurso a la fuerza para acabar con la resistencia macabea: el rey envió un ejército a las órdenes del gobernador Báquides. En la batalla de Elasá (160 a.C.), murió Judas y muchos de sus seguidores. Su hermano Jonatán con sus partidarios huyeron a los confines desérticos de Judea[54], siendo ocupada la región por guarniciones seléucidas. Alcimo murió también entonces.

[54] 1 Mac 9,28-31.

De todos modos, como señala Hengel[55], el pueblo judío había experimentado una profunda transformación en esos más de 30 años, que habían transcurrido entre el comienzo de las reformas y la definitiva eliminación de los helenistas del Acra. Desde esos momentos en adelante el pueblo judío defendería con uñas y dientes la absoluta validez de la Ley en todos los aspectos de la vida y calificaría como apostasía cualquier crítica contra la norma mosaica. Pero esta disposición no puede de ningún modo entenderse si no se considera que durante más de tres decenios hubo en Jerusalén una población judía absolutamente decidida a eliminar por completo la Ley de la vida del pueblo y cuya suprema aspiración consistía en una asimilación completa con el entorno helenístico.

Las disputas dinásticas entre los Seléucidas tuvieron una repercusión directa en la cuestión judía[56]: un pretendiente al trono en lucha contra el rey legítimo, Alejandro Balas, presunto hijo de Antíoco IV, fue apoyado por Jonatán. Al resultar Balas vencedor en el conflicto, recompensó a Jonatán con el sumo sacerdocio, concediéndole además el título real. La monarquía de los asmoneos comenzaba así su andadura. No obstante, una circunstancia de similares características pero contraria esta vez, acabó en 143 con la vida de Jonatán, que fue muerto por Diodoto Trifón, otro aspirante al trono seléucida. Este suceso, sin embargo, no impidió que Judea se transformara, de hecho, en un reino independiente.

La subida al poder de Antíoco VII Sidetes (138-129), un rey capaz y enérgico, tuvo como consecuencia inmediata la eliminación de Trifón (137) y el restablecimiento de la autoridad seléucida en lo que quedaba del Imperio. Estos acontecimientos relanzaron, sin embargo, la tensión con los judíos. La intentona de Antíoco VII de recuperar el dominio de Palestina acabó en el fracaso militar de Modín ante Simón, hermano y sucesor de Jonatán. La muerte de Simón en 134, también por asesinato a cargo esta vez de su yerno Ptolomeo, fue aprovechada por Antíoco para invadir el territorio judío y asediar Jerusalén, que debió rendirse en 132. Nada de lo relativo a la Ley o al culto fue tocado por el monarca seléucida; le

---

[55] Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 532.

[56] Explicadas con todo lujo de detalles por E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* 175 a.C.-135 d.C. (Madrid 1985 [1979]) I 239ss.

interesaba sobre todo desmantelar el naciente estado judío. Exigió rehenes, además del pago de tributo por las ciudades costeras conquistadas antes por Simón. Por lo demás, Juan Hircano, hijo y sucesor designado de Simón, fue privado de sus funciones políticas, manteniéndose sólo como sumo sacerdote. La situación resultante era similar a la de Antíoco III, sólo que ahora el monarca y los judíos se miraban con total desconfianza. No obstante, este estado de cosas fue pasajero. La campaña irania del rey seléucida, comenzada con gran éxito, acabó en un sonado fracaso militar en el que el rey perdió la vida, pudiendo escapar Juan Hircano, que había debido acompañar obligadamente al ejército seléucida.

Desde allí regresó Hircano a Judea donde recompuso la situación, relanzando la brillante trayectoria del reino al socaire de la parálisis en la que se encontraban sus enemigos (imparable decadencia, o mejor, descomposición, seléucida y una Roma con importantes problemas internos que impedían acciones exteriores). Así, continuando la política de conquista comenzada por Jonatán y Simón, y prescindiendo completamente del monarca seléucida Demetrio II, llevó a cabo Hircano una serie de campañas victoriosas contra sus vecinos para ampliar los territorios sometidos a su control. Para asegurar la homogeneización judía de sus Estados, los asmoneos impusieron a las poblaciones sometidas –idumeos, itureos, gentes del Norte de Galilea, etc.– la conversión al judaísmo por la fuerza[57]. Como afirma Josefo, desde este tiempo, esas poblaciones han sido considerados siempre como judíos. Será de entre los idumeos judaizados de donde saldrá años después la dinastía herodiana[58].

En lo que respecta a nuestro interés, la penetración del helenismo en la tierra de la Biblia, podemos afirmar que los progresos seguían, aunque lentamente. No es una contradicción el que los

---

[57] Flavio Josefo, *Ant.* XIII 258. La judaización suponía la obligatoriedad de la circuncisión y de someterse a la ley judía. E. Schürer, *Historia*, 276, añade que, pese a lo que pueda parecer, la política de Hircano era de naturaleza puramente secular, como revela el hecho de que estas campañas eran realizadas no con tropas judías sino con mercenarios, siendo Hircano el primero en valerse de esta clase de soldados (*Ant.* XIII 8, 4).

[58] Josefo, *Bell.* IV 4, 4. Para la aristocracia judía eran, sin embargo, semijudíos, de ahí el desprecio que mostraron siempre hacia Herodes por su calidad de idumeo.

Asmoneos obligaran a judaizar a las poblaciones de los territorios que anexionaban a Israel y que a la vez se comportaran en su vida como monarcas helenísticos orientales. Esa obligación de judaizar impuesta por la fuerza de las armas respondía sin duda a una idea teocrática del poder, pero también a la concepción helenística de la unidad del estado en lo económico, cultural y religioso. Judas Aristobulo (104-103), hijo y sucesor de Juan Hircano, se asemejó aún más que su padre a un monarca helenístico. Su sobrenombre fue el de "Filoheleno", lo que es bastante significativo.

La evolución de los Asmoneos desde campeones de la fidelidad a la Ley contra los Seléucidas hasta su transformación total en monarcas helenísticos no es más que una evolución típica de la época y una muestra de la difusión y aceptación del helenismo entre las clases elevadas en Israel. La helenización progresiva de la dinastía asmonea se percibe, por ejemplo, en la numismática. Mientras las monedas de Juan Hircano llevan inscripciones únicamente en hebreo, las de Alejandro Janneo añaden una leyenda en griego, del tipo helenístico corriente (*basiléos Alexándrou*: 'del rey Alejandro'). Además, el estilo de gobierno de los Asmoneos era idéntico al de los demás reyes helenísticos, siendo también la corte judía un espejo de lo que sucedía en las monarquías griegas orientales: asesinatos, intrigas palaciegas instigadas con mucha frecuencia por las mujeres de la familia real, luchas dinásticas, etc. El carácter militar, guerrero y conquistador de estos reyes-sacerdotes llamó poderosamente la atención de sus contemporáneos, pero es evidente que no cabían otras posibilidades. El estado judío nacido de la rebelión no podía ser más que un estado militar de tipo helenístico, apoyado desde la época de Juan Hircano en mercenarios[59]. Tenemos escasos testimonios de cómo percibían los autores no judíos la monarquía asmonea, pero hasta donde sabemos la encuadraban entre los pequeños estados dinásticos o tiránicos que florecían tras la descomposición de las grandes monarquías anteriores[60].

La consideración de todos estos elementos es fundamental para observar la enculturación griega producida en Judea. En el desarrollo religioso del judaísmo posterior, sin embargo, intervendrían

---

[59] Cf. nota 57.

[60] Estrabón XVI 2,37.

otros elementos cuyas raíces hay que buscarlas en el ámbito intelectual judío, entonces en plena ebullición y que condujo a la formación definitiva de tres corrientes o escuelas de pensamiento religioso: fariseos, saduceos y esenios (véase capítulo III). Josefo presenta estas tendencias diferenciadas como actuantes ya desde el pontificado de Jonatán (161-143)[61], aunque su consolidación parece haber tenido lugar un poco más tarde. El antagonismo entre fariseos y saduceos se manifiesta ya en la época de Juan Hircano (134-104)[62].

Tras la prematura muerte de Judas Aristobulo en 103, que reinó tan solo un año, su viuda Salomé Alejandra entronizó a uno de los hermanos de su marido, Alejandro Janneo (103-76), con quien además se casó. El nuevo rey continuó la línea belicosa de sus predecesores, añadiendo a su reino ciertas zonas de Transjordania y algunas otras de la costa meridional. Para ello, al igual que hiciera el resto de los reyes helenísticos, contrató mercenarios y acuñó también monedas cuyas inscripciones, significativamente, están en griego. Pese a los éxitos, sus súbditos no estaban de acuerdo con su política y se sublevaron, siendo duramente reprimidos. De este modo, un miembro de una dinastía, la de los Asmoneos, originariamente liberadora de su pueblo respecto de los Seléucidas, se convirtió en su represor. Como resultado de estas conquistas, las fronteras del estado judío se ampliaron mucho más que en época de Juan Hircano. Pero al propio tiempo tal obra fue destructiva en un aspecto: ya no significaba el progreso de la civilización griega sino, por el contrario, su destrucción, puesto que todos los territorios conquistados eran sometidos a las costumbres judías, casti-

---

[61] Josefo, *Ant*. XIII 5,9. Cf. para todo esto, Will – Orrieux, *Ioudaïsmos*, 197ss.

[62] Es sumamente ilustrativo considerar de cerca el porqué de la ruptura de Hircano con los fariseos, cuyas observaciones siguió en los primeros años de su reinado, pues revela un comportamiento similar al de los Macabeos. Para éstos la libertad y supremacía políticas eran vitales, sin que ello supusiera abandonar su objetivo principal, a saber, la conservación de la religión de sus padres; pero conforme avanzaba el tiempo este propósito se fue ligando a objetivos políticos, lo que conllevó un acercamiento a los saduceos. También ocurrió así con Hircano: cuanto más aumentaban sus intereses políticos, así retrocedían sus intereses religiosos, de modo que se veía obligado a apartarse de los fariseos y unirse a los saduceos, hasta que la ruptura con los primeros resultó inevitable. A consecuencia de ella, abolió todas sus prescripciones: Josefo, *Ant*. XIII 10, 5-6.

gándose severamente a las que se negaran a acomodarse. Muchas ciudades costeras fueron arrasadas, al igual que sucediera con las villas helenísticas al este del río Jordán[63].

Alejandro Janneo fue sucedido en el trono por su mujer Salomé Alejandra (76-67). Su reinado se caracterizó por una notable paz y porque los guías espirituales del pueblo, los fariseos, gozaron de influencia ante la reina. Nombró a su hijo mayor, Hircano, sumo sacerdote, reservándose ella el poder real. Desde esta posición restableció las obligaciones de la jurisprudencia farisea, abolidas por Juan Hircano o por Janneo. Así, los fariseos vieron triunfar su tendencia hasta el punto de que Josefo les atribuye el ejercicio real del poder bajo autoridad nominal de la reina[64]. A su muerte estalló el conflicto entre sus hijos: Hircano, que se creía con el derecho al trono por su primogenitura, y Aristobulo (II), el menor, más enérgico y ambicioso, que también lo pretendía[65].

Aristobulo logró hacerse dueño de una parte del territorio y se erigió en rey. Pese a todo, debió pactar con su hermano, que se contentó de momento con el pontificado[66]. Este compromiso fue seguido por otro entre saduceos y fariseos para formar parte conjuntamente del Consejo real.

---

[63] Josefo, *Bell.* I 7, 7; *Ant.* XIV 5, 3. Cf. E. Schürer, *Historia*, 300-02.

[64] Josefo, *Ant.* XIII 16,2.

[65] La pugna entre ellos existía ya previamente por la coincidencia de intereses. Puede curiosamente aportarse una prueba arqueológica de este conflicto: se trata de los palacios gemelos que la madre mandó construir para ellos en Jericó, anexos al palacio y residencia real, con objeto de que no hubiera diferencias entre uno y otro. Constituye un ejemplo sin paralelos en el mundo antiguo. Esa es al menos la visión de un excavador y estudioso de la arquitectura asmonea, E. Netzer, "The Hasmonean Palaces in Palästina", en *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige. Internationales Symposion, Berlin 1992* (Mainz 1996) 203-08.

[66] En este conflicto comienza la intervención de Antípatro, padre del futuro rey Herodes, cuyo padre había sido nombrado ya por Alejandro Janneo estratego de Idumea, título heredado después por sus hijos. Antípatro tomó el partido de Hircano al considerar que su debilidad de carácter podía propiciar una mayor influencia personal y política propia, interviniendo activamente contra Aristóbulo. Ello se plasmó en la concertación de una alianza con el rey nabateo Aretas cuyo objetivo inmediato no era otro que ayudar a Hircano a reconquistar el trono. Un primer enfrentamiento se saldó con la derrota de Aristobulo. Estos sucesos y los siguientes centrados en el asedio de Jerusalén por Aretas e Hircano aparecen narrados con detalle por Josefo, *Ant.* XIV 1, 3-4; *Bell.* I 6, 2.

El depuesto Hircano II decidió, sin embargo, luchar por el poder. Para ello se apoyó en el hijo de uno de los antiguos gobernadores generales de su padre, Antípatro, idumeo de nacimiento. Este personaje logró convencer a los árabes nabateos para que apoyaran la causa de Hircano, en el 65 a.C. Los nabateos cercaron a Aristobulo II en Jerusalén y estuvieron a punto de apoderarse de la ciudad, con lo que iban a zanjar el contencioso en favor de Hircano.

Pero en el entretanto, los dos hermanos contendientes decidieron acudir al arbitraje de Roma para que un juez externo dirimiera su disputa. Por aquella época, Pompeyo había sido nombrado por el Senado romano plenipotenciario para el Oriente, y en una serie de rápidas campañas había acabado con dos enemigos de Roma en la zona: Mitrídates VI, rey del Ponto, y Tigranes, monarca de los armenios. Subyugados estos adversarios, puso sus ojos en Siria y Palestina. En Damasco, en el 63 a.C., Pompeyo tomó partido por Hircano. Comenzaba así una nueva época, la de la influencia o control romano sobre Palestina.

Durante el lapso de tiempo, de casi un siglo, de dominio asmoneo la suerte del helenismo en Palestina fue dispar. Como había ocurrido anteriormente, las capas superiores de la población se habían mantenido siempre abiertas al influjo de las corrientes helénicas que venían de los países de alrededor. Aunque para algunos de los miembros de esta clase la helenización suponía la renuncia a las costumbres patrias, para otros muchos esto no era necesariamente así. Al menos exteriormente mantenían la validez del culto en el Templo y la función de la Ley como norma ética del pueblo. Pero podían sacrificarla en la práctica en aras de sus conveniencias.

Para la gran mayoría de la población, sin embargo, y en especial para los grupos de laicos arriba mencionados que pretendían una piedad más acendrada (*hasidim*, "piadosos"), o para aquellos conglomerados que mantenían vivas las esperanzas escatológicas –como sabemos por las obras teológicas producidas en aquellos momentos– en un futuro restablecimiento político de un mundo mucho mejor que el presente controlado por Dios, la Ley era como la vida toda de la nación y de cada individuo. Atacarla o quebrantarla era atentar contra la esencia misma del pueblo. La masa de los judíos piadosos de la época debía de tener muy vivo el concepto de elección divina. Ellos eran la nación elegida, y los

paganos eran inferiores, adoradores de iniquidades. Una buena parte del pueblo judío unía ya a un elevado concepto de sí mismo una hostilidad manifiesta por lo extranjero. Para ellos la helenización representaba un serio peligro de laxitud ante la Ley. La apetecible libertad política no podía significar más que la constitución de un medio social y económico que no pusiera traba alguna a la devoción y al cumplimiento de la ley divina. No existía otra sabiduría verdadera que el aprecio, el estudio y la práctica de una norma divina e inmutable.

Dentro de este grupo de laicos destacaban los fariseos, que llegaron a ser por antonomasia los adversarios de los saduceos, más helenizados. Será de entre ellos de donde surgirán las ideas que aparecerán como correctivos a las tendencias absolutistas helenizantes de la monarquía sacerdotal asmonea. Se hace derivar su nombre del hebreo *perushim* 'separados', que no puede interpretarse en el sentido de cismáticos o sectarios sino en el de 'alejados' del mal; eran ciertamente hombres para los que la esencia de la religión se concentraba en el estudio, interpretación y observancia de la Torá, la Ley, cuya forma escrita se iba completando con la transmitida por tradición oral[67]. Su fervor religioso no hizo de ellos, sin embargo, un grupo de devotos apartados de las realidades mundanas, pues no eran indiferentes ni a la independencia nacional ni al régimen político, pero su realismo les conducía a transigir, especialmente en la época de dominio romano, para poder salvar lo que consideraban lo esencial de la vida y de la identidad judía. El cuidado de la exégesis y aplicación constante de la Ley a la vida cotidiana hizo de los fariseos un conjunto más flexible y adaptable, más innovador y más capaz de acomodarse a las realidades de este mundo y les ayudó en gran medida a convertirse en los guías espirituales preferidos del pueblo llano. Respetaban a los reyes, cualesquiera que fueran y cuando la independencia nacional no era posible, se acomodaban a la autoridad extranjera para intentar obtener de ella condiciones soportables para el pueblo. Pero por encima de todo respetaban el Templo, de manera que intentaban por todos los medios que el ritual estuviera libre de cualquier mancha.

---

[67] Los fariseos, por tanto, pertenecían básicamente a los mismos círculos en los que comenzó el movimiento macabeo, esto es, los *hassidim* o "piadosos".

Para comprender bien su contribución al debate político, hay que considerar que su medio propio era la comunidad local y su sinagoga, donde ellos aportaban sus comentarios expertos a la lectura de la Torá. En las sinagogas, en efecto, animaban los debates de los que harán un método de investigación jurídica bajo la forma de cuestiones disputadas entre doctos: tras la consulta de los maestros y ratificación por una mayoría cualificada, las decisiones de los sabios hacían jurisprudencia (*halakah*), desarrollando así una ley oral al lado de la escrita, de la que se pensó igualmente que tenía un origen mosaico y por tanto tan normativa como la ley escrita. Gracias a la asidua enseñanza y difusión de la Ley entre el pueblo por medio, como se ha visto, de la sinagoga y la disputa docta, el fariseísmo estaba plantando los cimientos para llegar a constituirse con el tiempo en la ortodoxia oficial judía.

El grupo de los saduceos debía su nombre, parece, a los sadoquitas –descendientes del sumo sacerdote Sadoc de tiempos de David– que habían provisto la sucesión continuada de sumos sacerdotes desde aquella época hasta la revuelta macabea. Eran gente de ciudad, perteneciente sobre todo al medio aristocrático que se había aliado a los asmoneos y tenían asiento en su consejo. Josefo los consideraba muy ricos. Obedecían ciegamente a la Ley escrita (el Pentateuco) y rechazaban la oral, negándole legitimidad mosaica[68].

Por lo demás, los grupos apocalípticos, que en virtud de las particulares revelaciones de sus dirigentes afirmaban gozar de una sabiduría especial divina, eran enemigos de cualquier contacto con el helenismo. Ellos representaban el verdadero Israel en medio de un conjunto abigarrado de enemigos de la divinidad, generalmente los paganos, de los que había que apartarse. También otros judíos, los que reconocían un Templo no puro y a su sumo sacerdote, eran considerados apóstatas. Un ejemplo extremo de este espíritu lo constituye el subgrupo de esenios que, dirigidos por el Maestro Justo, se desgajaron del marco general de la secta esenia y se retiraron al desierto, en Qumrán, como el único resto

---

[68] Para un mayor acercamiento a las posiciones mantenidas por los distintos grupos, cf. J. Leipoldt-W. Grundmann, *El Mundo del NT* (Madrid 1973) I 234ss, donde se encontrará también la bibliografía básica sobre cada uno de ellos.

fiel de Israel, preparado para esperar piadosamente la "visita" final de Dios. Nuestro conocimiento de ellos[69] se ha acrecentado en gran medida gracias al descubrimiento en 1947 de los llamados manuscritos del Mar Muerto, resto de una biblioteca, en su mayor parte hebrea, escondida en las cuevas que rodean el "monasterio". Pero los esenios de Qumrán no eran los únicos: junto a esta especie de monasterio, cuyos habitantes se habían apartado del mundo, había otros esenios dispersos, si bien esta diáspora esenia es peor conocida que Qumrán.

6. La intervención de Roma

Volvamos de nuevo al terreno de la política. La entrada activa de los ejércitos romanos en la escena judía, abre un nuevo período de complicaciones en las que los conflictos judíos se mezclan estrechamente con las guerras civiles romanas. Como dijimos arriba, cuando Pompeyo se decantó por el más pacífico Hircano, Aristobulo no aceptó el fallo, fortificándose en Jerusalén[70]. Fue una vana empresa, pues muy pronto la mayoría del pueblo –que, gracias al apoyo de los fariseos, estaba con Hircano– permitió a Pompeyo la entrada en la ciudad. Aristobulo se encerró en el recinto del Templo, pero a los tres meses tuvo que rendirse después de un terrible asedio en el que perecieron no menos de 12.000 judíos. El general romano penetró en el sacro recinto –con el horror de los fieles, como lo demuestran los lamentos del Salmo 2 de los apócrifos *Salmos de Salomón*– y tras degollar a los sacerdotes que celebraban entonces el sacrificio sagrado, se apoderó de Aristobulo y lo envió como prisionero a Roma junto con sus hijos[71].

---

[69] Para una información general sobre este grupo, cf. F. Josefo, *Bell.* II 119-161 y Filón de Alejandría, *de Vita contemplativa* 1-90.

[70] Antes de acudir personalmente a Judea, Pompeyo, ocupado como estaba en la resolución de sus campañas asiáticas, envió a Siria a Escauro (año 65). Los dos hermanos pretendieron captarse su favor para su causa, pero Escauro, por intereses personales, se decantó hacia Aristobulo.

[71] Para el detalle de cómo se desarrollaron estas acciones, cf. Josefo, *Ant.* XIV 4,2; *Bell.* I 7,2. Para el asedio del Templo y la resistencia presentada por el grupo que no aceptó la entrega de la ciudad, *Ant.* XIV 4,2-4; *Bell.* I 7,2; 3-5. También Dión Casio XXXVII 16, 1-4.

Sobre la ciudad santa y su territorio recayó un tributo, pero ello no suponía una alteración de la organización interna del país que al ir en contra de la sensibilidad judía podría servir como excusa de ulteriores levantamientos. No obstante Judea quedó reducida en sus dimensiones al serle arrebatadas las ciudades costeras así como aquellas no judías situadas al este del Jordán (las que posteriormente formarían la Decápolis). Éstas, junto a otros territorios, fueron puestas bajo la autoridad directa del gobernador de la provincia de Siria[72]. Las disensiones internas, el recurso a la ayuda externa como sistema de lograr objetivos personales de poder, la desunión del país en una palabra, fueron fatales para los judíos, porque todo ello facilitó la implantación de la bota romana en Palestina[73].

En consecuencia, aunque Hircano (II) resultó ser el favorecido y fue confirmado por Pompeyo en el sumo sacerdocio, quedó privado de poder político independiente al estar supeditado a su benefactora Roma. Pompeyo lo despojó del título de rey, permitiéndole ejercer su poder en calidad de etnarca, esto es, jefe del pueblo[74], sobre un territorio, como ya se ha dicho, notablemente empequeñecido. El vencido Aristobulo junto a su familia habría de recibir algo después, en el 61 a.C., la gran humillación de desfilar en Roma con un gran número de prisioneros judíos en la procesión del triunfo dispensado a Pompeyo para celebrar sus victorias y su labor en Asia. Por lo demás, la política regional de Pompeyo revela bien los sentimientos que la manera de actuar de los Asmoneos había despertado en la periferia de Judea, pues los romanos fueron acogidos allí como liberadores: muchas ciudades de Palestina y Transjordania adoptaron en sus calendarios la era pompeyana, en la que el año 1 correspondía al 63 a.C.; a su vez, 21 ciudades debieron ser refundadas por Pompeyo o su lugarteniente Gabinio, todo lo cual revela las violencias materiales y políticas ejercidas por los Asmoneos.

---

[72] Cf. H. Bietenhard, "Die Dekapolis von Pompeius bis Traian", *ZDPV* 79 (1963) 24-58.

[73] Escritos como los Salmos de Salomón o los Oráculos Sibilinos proporcionan información sobre los sentimientos que la presencia romana despertaba entre la población en la época pompeyana.

[74] Josefo, *Ant.* XIV 4,4; *Bell.* I 7,7.

La calma subsiguiente a la reorganización pompeyana de Palestina se vio interrumpida pocos años después. Alejandro, uno de los hijos de Aristobulo, había conseguido escaparse, cuando era llevado como prisionero junto con su familia a Roma. Llegó a Palestina y decidió hacerse con el poder, organizando un potente ejército. Sus deseos, empero, fueron desbaratados por la intervención de Gabinio, a la sazón procónsul de Siria, y su lugarteniente Marco Antonio. Alejandro resultó derrotado, tras lo cual el gobernador Gabinio redujo aún más el poder de Hircano al que dejó únicamente competencias meramente sacerdotales, esto es, el cuidado del Templo, pero ninguna de tipo político. Gabinio dividió el país en cinco distritos, incluido Jerusalén, cuyas capitales eran Amato, Jericó, Séforis y Adora en Idumea. Tales medidas serían, no obstante, bastante efímeras, pues César las anularía pocos años después.

Esta etapa ulterior fue ciertamente agitada tanto por las actividades subversivas de Aristobulo y su hijo Antígono (escapados ambos también de su confinamiento en Roma), fallidas una vez más, como por los abusos cometidos por los gobernadores romanos. Entre ellos cabe destacar negativamente a M. Licinio Craso (54-53 a.C.: uno de los tres personajes que formaron el primer triunvirato), quien saqueó salvajemente el Oriente, confiscando incluso los tesoros de los templos para financiar una campaña contra los partos (54 a.C.). También le tocó el turno a Jerusalén y ésta fue la primera ocasión de disturbios populares contra los romanos, que resultaron fácilmente aplastados. Se iniciaba así de nuevo una tradición de revueltas antiextranjeras, desde entonces ininterrumpida, que, en poco más de cien años habría de significar la exclusión oficial del pueblo judío como pobladores de Israel hasta el s. XX. Levantarse contra Roma implicaba, naturalmente, aferrarse a los ideales patrios y renunciar al modo de vida y a la cultura helénico-romana. La muerte de Craso en el enfrentamiento con los partos supuso para Palestina un auténtico alivio.

La nefasta evolución de los acontecimientos políticos romanos y el desencadenamiento de las guerras civiles en Italia tuvieron también su repercusión en Palestina y en el resto de las provincias. En Roma, César intentó instrumentalizar al todavía prisionero Aristobulo, pero los pompeyanos se lo impidieron envenenándolo,

matando también a su hijo Alejandro en Antioquía[75]. La lucha entre las dos grandes personalidades del primer triunvirato, Pompeyo y Julio César (49-46), se saldó con la victoria de éste último en Farsalia (47). Pompeyo se retiró a Egipto donde cayó asesinado (46) por partidarios de César. La derrota de la causa pompeyana hizo que Hircano y Antípatro se inclinaran por César, enviando ayuda militar para su ulterior campaña en Egipto dirigida por el propio Antípatro. Consiguieron de esta forma los objetivos que ambos se habían marcado, pues César, en efecto, recompensó tal lealtad confirmando a Hircano en el sumo sacerdocio, título éste hereditario, y restituyéndole el título de etnarca con los consiguientes derechos políticos que la intervención de Gabinio le había arrebatado[76]. Al idumeo Antípatro por su parte le fue concedida la ciudadanía romana y la exención de impuestos así como la confirmación en el puesto de procurador de Judea[77].

Existen además testimonios de otras concesiones a los judíos[78], cuyo credo religioso fue reconocido como *religio licita* dentro del Imperio. Flavio Josefo nos ha conservado un decreto del dictador romano (*Ant.* XVI 10,2) restaurando las antiguas libertades y la plena posibilidad de regirse por el derecho judío. El problema, no obstante, radica en la cronología exacta de estas atribuciones, a saber, si coincidieron con el momento citado, año 47 a.C., o bien son algo posteriores, del 44, tal y como aparecen recogidas en un senadoconsulto de esa fecha[79]. Figuran en ellas la devolución de ciudades y territorios que antes habían pertenecido a los judíos –el caso más interesante es el de Jope por ser puerto de mar con las implicaciones económicas que ello conllevaba–, así como privile-

---

[75] Josefo, *Ant.* XIV 7,4; *Bell.* I 9,1-2.

[76] Merece la pena citar como derechos adicionales concedidos a Hircano y mencionados por Josefo (*Ant.* X 2) la condición de "aliado" (*sûmmakhos*) de los romanos para él y sus hijos, decretándose que el ejército romano no invernaría en el país ni exigiría levas.

[77] *Ant.* XIV 8, 3; *Bell.* I 9, 5

[78] Por ejemplo, entre ellas el permiso para la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (*Ant.* XIV 8,5).

[79] La sucesión de los senadoconsultos no es del todo clara en cuanto a las concesiones reconocidas en unos y otros. La discusión de todo ello con detalle en Schürer, *Historia*, 355ss.

gios importantes para los judíos que vivían fuera de Palestina, en Alejandría, Asia Menor. etc.

Desde un punto de vista político, es la personalidad de Antípatro la que aparece como más poderosa. Con el consentimiento romano, nombró a sus hijos Fasael y Herodes gobernadores ("estrategos") de Judea y Perea, y de Galilea respectivamente[80]. Este último emerge ahora por vez primera en el escenario político, mostrando ya desde el comienzo la personalidad sobresaliente, enérgica y violenta, que le caracterizaría siempre.

Por otro lado, las secuelas de lo que acaecía en Roma afectaba a los territorios judíos. El asesinato de César en el 44 a.C. y la marcha a Oriente de los cesaricidas, Bruto y Casio, para reunir tropas traería consecuencias en el ámbito siro-palestino. Fue precisamente el mantenimiento del gran ejército reunido por Casio lo que ocasionó la necesidad de que Judea aportara también sus recursos: los romanos le impusieron una contribución de 700 talentos. Antípatro y Herodes aceptaron la imposición para captarse la simpatía de Casio, pero no así la población, presa en ocasiones de graves dificultades para satisfacer tales exigencias, con la que no hubo contemplaciones. Cuando no se recaudaba lo necesario, se llegaba incluso al extremo de vender a los habitantes de las ciudades morosas. Tal fue el caso de villas como Gofna, Emaús, Lida y Tamna, cuyos habitantes Casio vendió como esclavos[81]. El descontento volvía de nuevo a primer plano y las muestras de ello se hicieron sentir pronto de forma más o menos violenta. Por otra parte, la solicitud mostrada por Herodes para cumplir con las requisiciones romanas fue recompensada mediante su nombramiento como estratego de Celesiria, y quizá de Samaría[82].

Mientras Hircano II, su virrey Antípatro y sus hijos permanecían absolutamente fieles al poderío de los romanos, el descontento general terminó en un asesinato político. Un tal Málico, personaje de la nobleza judía, acabó con la vida de Antípatro. Pero si el resultado pretendido era algún cambio en la situación política, la muerte del virrey fue inútil, pues tanto Hircano II, como Herodes y Fasael continuaron en sus puestos.

---

[80] Josefo, *Ant.* XIV 9, 2; *Bell.* I 10,4.

[81] Josefo, *Ant.* XIV 11,2; *Bell.* I 11,1-2.

[82] Josefo, *Ant.* XIV 11,4.

Finalmente Casio y sus tropas abandonaron Siria con gran alivio de todos. Sin embargo, la situación de anarquía se generalizó debido a los intentos de Antígono –uno de los hijos de Aristobulo II, enviado por Pompeyo a Roma–, por recuperar el poder perdido por su padre en Palestina. De esta confrontación salió victorioso una vez más Herodes[83], obteniendo como recompensa su matrimonio con Mariamme, nieta de Aristobulo II, e hija de Alejandro, hermano del vencido Antígono, lo cual le supuso emparentar con Hircano II, del que era sobrina-nieta, y por tanto con los asmoneos.

La derrota en el año 42 de los asesinos de César, Bruto y Casio, en Filipos por mano de Antonio y Octaviano supuso un nuevo giro de la situación, pues toda Asia cayó en poder de estos últimos. Con ello, la posición de Herodes y su hermano Fasael se hizo delicada por las quejas contra ellos presentadas por los aristócratas judíos ante el victorioso Antonio tras su llegada a Antioquía. Tales quejas no tuvieron éxito, pues Hircano actuó en contra de ellas presentando informes muy favorables sobre los encausados. De resultas de su intervención, fueron nombrados ambos, Fasael y Herodes, tetrarcas de Judea y su territorio[84].

Por lo demás, la presencia de Antonio en Siria y su actuación francamente despiadada y financieramente aplastante no se diferenciaba de la practicada por Casio, pues conllevó enormes gastos. A ellos debió contribuir Palestina una vez más, algo que no dejó de tener secuelas negativas por cuanto significó un aumento del odio a los romanos entre la población.

El panorama político se complicó más todavía por la entrada en escena del pueblo que había plantado ya cara a los romanos en Oriente y que en el 40 a.C. –fortalecida su situación frente a Roma por el desastre de Craso en Carras–, traspasó la frontera del Éufrates: los partos. Así las cosas, en el 40, Antígono, hijo de Aristobulo II, volvió a realizar una segunda intentona para conseguir el trono. Pero esta vez su fuerza de choque eran los partos, comprados con

---

[83] No pudo evitar, sin embargo, que el tirano de Tiro, Marión, se apoderara de algunas partes del territorio galileo, pues aunque Flavio Josefo no lo dice al hablar de este momento, menciona poco después su devolución, como una de las peticiones hechas a él por la embajada enviada por Hircano aprovechando la estancia de Antonio en Éfeso. Cf. *Ant.* XIV 12,2.

[84] Josefo, *Ant.* XIV 13,1; *Bell.* I 12,5.

oro y promesas. Estos "bárbaros" invadieron Palestina y se apoderaron de Hircano y Fasael[85]. Herodes, sin embargo, logró escapar, y a través de Arabia se dirigió a Roma a pedir ayuda[86]. Fasael se suicidó, o le mataron, e Hircano fue deportado a Babilonia, no sin antes cortarle las orejas. Esta amputación física le hacía inhábil para el desempeño del sumo sacerdocio. Los partos entronizaron en su lugar a su aliado Antígono (40-37), hijo de Aristobulo II, quien les había prometido una buena recompensa. De este modo se cerraba momentáneamente el episodio con la consecución del trono por parte de Antígono[87].

Pero Herodes no perdía el tiempo encaminando sus movimientos en Roma a la desautorización del nuevo rey. Con promesas de dinero y otros argumentos convenció a Antonio, y éste al Senado, de que él era el hombre apropiado para que las cosas le fueran bien a Roma en Palestina. Tuvo éxito. En el mismo año 40 el Senado le nombró por solemne decreto rey de Judea y Samaría. No obstante, la toma efectiva del poder real había de pasar por la confrontación armada.

Al comienzo, tras su regreso a Palestina, Herodes alcanzó una serie de éxitos no decisivos. El cambio de situación sólo se logró con la decidida ayuda de Antonio, que ordenó el máximo apoyo armado a la causa herodiana. La culminación de todas estas operaciones, de las que nos da cumplida cuenta Josefo, fue la captura de Jerusalén tras un costoso asedio. Antígono fue cogido prisionero para ser ejecutado poco después en Antioquía, de acuerdo con el deseo de Herodes y el consentimiento de Antonio[88]. Habían pasado entretanto tres años desde su nombramiento como rey, pues sólo en el 37 pudo revestir de manera efectiva esta dignidad[89]. Con ello la dominación asmonea desaparecía para siempre.

---

[85] Josefo, *Ant.* XIV 13,5-6; *Bell.* I 13,4-5.

[86] Josefo, *Ant.* XIV 13,6-9; *Bell.* I 13,6-8.

[87] Josefo, *Ant.* XIV 13,9-10; *Bell.* I 13,9-11.

[88] Josefo, *Ant.* XIV 16,4; XV 1,2; *Bell.* I 18, 3; Dión Casio XLI 22-26; Plutarco, *Vita Antonii* 36.

[89] Para los detalles de las operaciones bélicas, cf. E. Schürer, *Historia*, 368-73. En este mismo año Herodes, dejando momentáneamente el campo de batalla acudió a Samaría para hacer efectiva su boda con Mariamme, nieta de Hircano, estipulada cinco años antes, según se ha visto.

La vigorosa personalidad de Herodes, una de las más brillantes de su tiempo, aparece también descrita en la obra de Josefo, nuestra mejor guía para el conocimiento de la historia judía de esta época[90]. Bajo su égida alcanzó Palestina las más altas cotas de florecimiento. Herodes, además, plenamente consciente de quienes eran los amos, supo armonizar sus dotes personales, sus cualidades de mando, su inteligencia y su ambición, con un principio básico de una política realista: mantener a cualquier precio la amistad con Roma como requisito imprescindible para la expansión de su poderío.

Su reinado se desarrolló desde el 37 hasta su muerte en el año 4 a.C. Aparte de las dificultades domésticas[91], hubo de enfrentarse en seguida con un gran escollo surgido de los cambios en la política romana. En el año 31 a.C. tuvo lugar la batalla de Accio, en la que quien había sido su amigo y protector, Marco Antonio, salió derrotado frente a Octaviano.

---

[90] Josefo, *Ant.* XVI 5,4. De entre las obras modernas muy interesantes dedicadas al estudio de este personaje histórico, citaremos sólo dos: M. Grant, *Herod the Great* (Londres 1971) y la monumental debida a A. Schalit, *König Herodes* (Berlín 1969). Además, la imprescindible contribución de W. Otto, "Herodes", *RE* VIII supl. 2 (1913), cols. 1-158.

[91] Nos referimos a la ostensible enemistad, siempre demostrada, de su suegra Alejandra, la madre de Mariamme, agudizada tras el episodio de la muerte de Aristobulo, su hijo pequeño, cuando nadaba en un estanque en Jericó. Herodes lo había nombrado, a disgusto, sumo sacerdote, dada la incapacidad para tal cargo del mutilado Hircano II (que había regresado de Babilonia, tras ser liberado por los partos), y la imposibilidad del propio Herodes para optar a él por no ser de linaje sacerdotal y ni siquiera un judío puro. Por ésta y otras razones la familia asmonea de Mariamme lo consideró siempre un intruso. Alejandra recurrió a Cleopatra para que Herodes respondiera de la muerte del joven Aristobulo ante Antonio, lo cual tuvo lugar en ocasión de la estancia de Antonio en Laodicea. Pero los regalos presentados a su protector y sus alegaciones exoneraron a Herodes de toda responsabilidad, volviendo así libre de cargos a Jerusalén (Josefo, *Ant.* XV 3,5; 8-9). Por lo demás, la enemistad de Cleopatra le saldría cara al idumeo, pues Antonio cedió ante las pretensiones de la reina de Egipto, quien deseaba ciertas concesiones territoriales. Antonio le otorgó la región más valiosa y rica de Israel, el oasis de Jericó, en el año 36 a.C. Numerosas son las descripciones antiguas de la fertilidad de este lugar, caracterizado por sus palmeras y balsameras: Estrabón XVI 2,41; Josefo, *Bell.* I 6,6; I 18,5; IV 8,3; *Ant.* IV 6,1; XIV 4,1; XV 4,2.

Herodes, no obstante, decidió inmediatamente un cambio de bando. Con arrojo y valentía decidió presentarse ante el vencedor para conseguir su favores, no sin antes haber asesinado a Hircano II de modo que no quedara tras de sí ningún pretendiente al trono de los antiguos asmoneos.

El audaz intento se vio coronado por un inesperado éxito. Tras la entrevista de ambos, mantenida en Rodas el año 30, muerto ya Antonio, Octaviano lo confirmó en el trono, devolviéndole poco después los territorios que Antonio había concedido a Cleopatra[92]: Jericó, Gadara, Samaría, Gaza, Jope y la Torre de Estratón. De esta manera Herodes fue rey 'por la gracia de Roma' (*rex socius et amicus populi romani*).

En cuanto a política exterior este título precisaba con exactitud su condición de "cliente" de Roma[93], por lo que sus poderes se veían limitados: no podía emprender guerra alguna, ni ejecutar nada que fuera en contra de los intereses de los romanos. En política interior, sin embargo, su autonomía era prácticamente completa, tanto en el establecimiento de impuestos como en materias legislativas y judiciales, incluso en el nombramiento o deposición de sumos sacerdotes a su gusto o conveniencia. Herodes fue lo suficientemente astuto como para no herir manifiestamente en Jerusalén los sentimientos religiosos del pueblo, que se hallaban a flor de piel. De este modo intentó complacer relativamente a los fariseos, pues sabía que gran parte de sus súbditos se regían por el dictado de aquellos. Pero fuera de la ciudad santa, y de un modo general, su estilo de vida era escandaloso y reflejaba una mentalidad helenística, pagana.

Consolidada su posición al frente de los judíos, Herodes se empleó a fondo en hacer desaparecer de su propio entorno a todo aquel que pudiera tejer cualquier conspiración para desbancarle del trono. Las tragedias familiares ocasionadas por este temor en-

---

[92] Ver nota 90.

[93] Cf. D. Braund, *Rome and the Friendship King* (Londres/Camberra 1984) 9-21. Para un análisis del significado de esta clase de estados clientes dentro de la política augústea, cf. M. Sartre, *El Oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)* (Madrid 1994) 60-1, 339ss. Para el caso de Herodes y de Judea, E. Schürer, *Historia*, 411ss.

fermizo y agobiador son descritas con detalle por Josefo y constituyen una característica destacada de su reinado[94]. Pero desde el punto de vista de las realizaciones materiales, la obra herodiana dejó una huella profunda en todo el territorio judío. Ciertamente, Herodes estaba absolutamente dominado y seducido por la cultura grecorromana y a este espíritu obedece todo cuanto hizo.

Dignas de mención son, en primer término, sus magníficas construcciones[95]. La actividad constructora de Herodes es un reflejo espléndido de su mentalidad. Como cualquier otro tirano ilustrado mostró especial empeño en hacer visible a través de monumentos grandiosos la concepción que tenía de sí mismo y de su reino como una pieza dentro del orden romano del mundo. Para lograr estos objetivos debió de contratar un buen número de arquitectos y obreros cualificados griegos o romanos. Templos dedicados al emperador, anfiteatros, teatros, estadios, hipódromos, ciudades nuevas etc. es decir, todo un programa constructivo que no tiene parangón en ningún otro período de la historia judía. En Jerusalén hizo construir un teatro y un anfiteatro, además de un palacio fastuoso dotado de grandes fortificaciones con objeto de que sirviera también de ciudadela para la ciudad alta[96]; ya antes había reconstruido la fortaleza al norte del templo, otorgándole el nombre de Torre Antonia en recuerdo de su amigo Marco Antonio[97]. Otras fortalezas construidas por él y a las que llamó con su propio nombre fueron el Herodion próximo a Jerusalén, el más importante[98], y el otro situado en las montañas próximas a Arabia, además de la reconstrucción y modificación entre otras de los

[94] La enconada oposición de su familia política fue el motivo para que uno tras otro, con diferentes excusas, fueran asesinados: Hircano, Mariamme, su mujer a la que amaba apasionadamente, y por fin Alejandra: cf. *Ant.* XV 6,1-4; XV 7,3-6 y 7,7-8. Otros asesinatos políticos afectaron también a su propia familia: José, su tío y cuñado, marido de su influyente hermana Salomé, al que ésta acusó injustamente de cometer adulterio con Mariamme; Costobaro, marido posterior de Salomé, ejecutado en 27 a.C. junto con unos parientes lejanos de los Asmoneos: *Ant.* XV 7,10. Con ello no se terminaron las intrigas en el círculo más íntimo de Herodes lo que llevaría a otros asesinatos.

[95] Cf. En general G.E. Wright, *Arqueología bíblica* (Madrid 1975) 319-29.

[96] Josefo, *Ant.* XV 9,3; *Bell.* I 21,1.

[97] Josefo, *Ant.* XV 8,5.

[98] Josefo, *Bell.* I 21,10; *Ant.* XV 9,4.

fuertes de Maqueronte y Masadá, embellecidos con palacios para la familia real[99].

Entre las ciudades, merece destacarse la reconstrucción de Samaría, rebautizada como Sebasté[100], a la que otorgó un aspecto similar al de otras urbes helenístico romanas con su correspondiente templo dedicado al culto imperial. Es destacable sobre todo la fundación en el año 22 de la impresionante Cesarea en el emplazamiento costero de la antigua Torre de Estratón, dotada entre otras cosas de un gran puerto[101]. Su terminación se produjo en el año 10-9 a.C. También de nueva planta fue la ciudad de Fáselis, así llamada en recuerdo y honor de su hermano Fasael. Otras veces remodeló un antiguo asentamiento para rebautizarlo después: tales los casos de Cafarsaba, llamada por él Antípatris por el nombre de su padre Antípatro, o la reconstruida Antedón, posteriormente Agripio en honor de Agripa, también amigo suyo. Con ello Herodes seguía una vez más los ejemplos helénicos, pues la costumbre de evocar nombres familiares en asentamientos nuevos o reutilizados estuvo muy arraigada en las dinastías macedonias reinantes en los distintos imperios helenísticos (de ahí la abundancia de Laodiceas, Seleucias, Ptolemaidas, Antioquías, Alejandrías, etc.). Por lo demás, estas ciudades, nuevas o remodeladas por Herodes, incluida Jerusalén, en nada se diferenciaban de las del resto del Imperio en lo que se refiere a edificaciones públicas y religiosas y, como sucedía en ellas, también en las de Palestina se celebraban fiestas y juegos, competiciones atléticas, etc. es decir, espectáculos paganos a los que estaban consagrados parte de las edificaciones mencionadas.

Sería, no obstante, la reconstrucción del templo de Jerusalén la obra más importante de las efectuadas por iniciativa del rey[102]. Comenzada en el año 20-19 a.C. no se completó hasta el 62 d.C., es decir, poco antes de su destrucción por Tito, y ciertamente su grandiosidad y magnificencia se convirtieron en algo proverbial.

---

[99] Josefo, *Bell.* VII 6,2; VII 8,3. Cf. E. Netzer "Hasmonean Palaces", 203-08

[100] Josefo, *Ant.* XV 8,5; *Bell.* I 21,2; Estrabón XVI 2,34.

[101] Una descripción de la nueva ciudad en *Ant.* XV 9,6; *Bell.* I 21,5-8.

[102] Josefo, *Ant.* XV 11; *Bell.* I 21,1; V 15. En general, cf. A. Parrot, *Le Temple de Jérusalem* (París 1954).

Herodes amplió su recinto, y adornó el conjunto con atrios y columnatas como el mismo Josefo nos describe[103]. Parte de sus fortificaciones se conservan hoy día en lo que conocemos como "Muro de las lamentaciones".

Pero Herodes no se conformó con estas actuaciones en el interior de su reino, sino que, como hicieran los reyes helenísticos y de acuerdo con su fama de ilustrado –era conocida su elevada formación en materias como retórica, filosofía e historia griegas–[104], dio abundantes muestras de generosidad en otras zonas del mundo grecorromano, especialmente en lugares tan emblemáticos como Atenas, Antioquía, Quíos, o Rodas, las antiguas ciudades fenicias, etc. Es en esta faceta evergética, benefactora, en donde mejor se reconoce al hombre de tendencia filohelénica que era Herodes, cuya proyección en lo relativo a las realizaciones materiales en nada se diferencia de los grandes monarcas del mundo helenístico.

Este mismo aspecto de su personalidad queda de manifiesto en el gusto por rodearse de artistas e intelectuales de lengua griega, como también lo hicieran las grandes personalidades del mundo helénico o helenístico romano de su entorno. El más famoso de ellos fue el sirio Nicolás de Damasco quien, además de historiador[105], era hombre de gran erudición, interesado por las ciencias y la filosofía, campo en el que se mostró seguidor y estudioso de Aristóteles. Como amigo de total confianza del rey, participó en algunas de las misiones diplomáticas más difíciles ante Augusto, cuya amistad, al parecer, cultivó, e igualmente continuó disfrutando de esa posición de consejero preeminente con los hijos de Herodes. Otros griegos ilustres del círculo del rey fueron Andrómaco y Gemelo, tutor éste de su hijo Alejandro[106].

Sin embargo, respecto a las creencias del pueblo judío Herodes fue siempre prudente y respetuoso. Jamás se le pasó por la cabeza

---

[103] Josefo, *Bell.* V 15.

[104] Constituía un signo más de la alta consideración que le merecía la cultura griega, de manera que su conocimiento era motivo de orgullo para él porque lo aproximaba más a los griegos que a los judíos: Josefo, *Ant.* XIX 7,3.

[105] De hecho fue empleado exhaustivamente por Josefo. Sobre el papel de Nicolás de Damasco en la corte herodiana y su obra, cf. E. Schürer, *Historia*, 52-58.

[106] Josefo, *Ant.* XVI 8,3.

una política de helenización que recordara ni por lo más remoto la de Antíoco IV Epífanes, sino que guardaba respeto por las formas exteriores, procurando aparentar una cierta piedad de acuerdo con la Ley. Incluso cultivó relativamente el buen trato con algunos fariseos de los más respetados. Pero

> el entorno griego del rey, la administración de los asuntos del estado por personas de educación helénica, la exhibición de la pompa pagana en Tierra Santa, el impulso dado al culto helenístico en las fronteras mismas de Judea y en la propia tierra del rey tuvieron más peso que las concesiones hechas al fariseísmo, por lo que, a pesar de estas últimas, su reinado tuvo un carácter mucho más gentil que judío[107].

¿Qué juicio mereció Herodes ante el pueblo judío? Varios aspectos de su vida y personalidad eran básicos a los ojos del pueblo: por un lado el filohelenismo del rey; por otro su sumisión frente al poder romano, consciente como era de que su trono se lo debía a Roma. Finalmente su estirpe judía sólo a medias: desde la perspectiva nacionalista, su procedencia idumea –es decir, el haber nacido en una región judaizada a la fuerza en época reciente, a fines del s. II a.C.– y el origen árabe nabateo de su madre, no judía por tanto, hacía que fuera considerado no apto, incluso ilegítimo para ocupar el trono de David e imposibilitado totalmente para el desempeño del sumo sacerdocio. Ni el respeto mostrado por Herodes hacia los fariseos, ni su política de total libertad a sus súbditos para la observancia de su religión lograron contrarrestar los sentimientos en contra de su persona y de sus protectores los romanos, nacidos de la consideración de los aspectos de su figura que acabamos de mencionar. A ellos se añadían sus rasgos de crueldad y dureza en el gobierno interior. Por ello, el rey nunca gozó de la estima y respeto populares. Además, el pueblo lo temía con intensidad y este hecho le amargó siempre profundamente.

La falta de aprecio de sus súbditos fue el acerbo contrapunto a sus triunfos militares y diplomáticos. El pueblo judío, en su mayor parte, no se dejó impresionar por la pompa helenística de su rey, y su reinado siguió enconando los ánimos contra la dominación pagana que se percibía tras su figura. De nada valía al "verdadero Israel" que Judea formara parte de un *orbis terrarum* donde

---

[107] Schürer, *Historia*, 408.

dominaba la era augústea y en el que se sentía por doquier que habían llegado los ansiados momentos de paz, que significaban la salvación en este mundo. La mayoría de sus actuaciones fueron vistas como impías, pese al empeño puesto en agradar al pueblo judío con actos como la reconstrucción del Templo. Así, por ejemplo, la colocación de un águila de oro gigantesca sobre la entrada principal del Santuario violaba las prescripciones judías sobre la prohibición de representar seres vivos[108]. Como contraria igualmente a las costumbres nacionales era vista la celebración de juegos o agones donde los atletas competían desnudos[109], por no hablar de la introducción de cultos paganos asociados a esos juegos, o del culto imperial, tan contrario a las creencias judías, con las correspondiente construcción de templos –*Kaisareia*– en diferentes ciudades, como hemos dicho anteriormente. Además, la atmósfera de la corte herodiana, donde se sucedían hechos nefandos, intrigas y asesinatos en medio de un ambiente de corrupción y excesos de toda clase, no podía ser sino motivo de escándalo que daba pie a la radicalización de posiciones, como había sucedido anteriormente en los hechos previos al estallido de la revuelta macabea. El pueblo, dirigido por los fariseos, se hallaba separado del rey y de su cultura por un abismo infranqueable. Pero precisamente porque el rey no atacó de hecho los fundamentos de la religión, las protestas, de momento, no hallaron un eco ni amplio ni demasiado importante, continuando así sin mayores sobresaltos el proceso de helenización entre las clases altas[110].

Un balance global del período herodiano y de la situación general del reino nos permite algunas observaciones. La primera: no obstante los aspectos considerados negativos por los judíos, el reinado de Herodes aseguró tranquilidad a Israel al insertar su reino en la órbita de la paz augústea, a la par que el bandidaje

[108] El rey, sin embargo, observó la norma en las monedas que, al estilo de las macabeas, tenían sólo símbolos, no la efigie del rey, aunque las leyendas estuvieran en griego.

[109] Cf. R.R. Chambers, *Greek Athletics and the Jews* (Miami University 1980), quien analiza los fundamentos y motivos de los rabinos en su hostilidad en general para con los juegos y competiciones atléticas.

[110] Hengel, *Hellenization*, 38.

de judíos y árabes fue combatido en distintas regiones del interior como Galilea, Perea y Traconítide[111]. La segunda: realmente la conquista romana de Oriente y la ascensión al trono de Herodes en el 37 a.C. marcaron una nueva era para Judea. De acuerdo con L.I. Levine[112], tres circunstancias contribuyeron a este significativo cambio: la creación por Roma de un Imperio universal, la propia personalidad de Herodes y la posibilidad de una tremenda expansión de la diáspora judía. Respecto a la primera circunstancia, la extensión del Imperio significó ciertamente la supresión de las anteriores fronteras entre los distintos poderes políticos y territoriales del Oriente, lo cual redundó en un aumento del tráfico no sólo de objetos sino de ideas. Palestina estaba incluida en esta red y ello la ligó más que nunca al resto de centros urbanos del ámbito próximo oriental. La segunda fue consecuencia en buena medida de la anterior: la situación de Herodes como rey cliente acompañada por su fidelidad absoluta a Roma (a la que contribuía su no disimulada fascinación por la cultura y la sociedad helenístico romana[113]) conllevó el que promocionara en la mayor medida posible la integración de su territorio en el mundo romano. La tercera consecuencia de la inserción en un imperio universal fue la tremenda expansión de la diáspora judía. Para épocas anteriores se sabe poco de las comunidades situadas fuera del ámbito de Judea, pero para los años que nos ocupan existe una mayor documentación proporcionada por Filón de Alejandría, Josefo o el Nuevo Testamento. A través de ella podemos conocer no sólo su amplia distribución geográfica, sino también su integración social y política en el mundo y la sociedad en la que se encontraban, pues compartían lengua, nomenclatura, titulaciones oficiales y for-

---

[111] Josefo, *Ant.* XIV 420-430.

[112] L.I. Levine, *Judaism and Hellenism* (Washington 1998) 46ss.

[113] Esta fascinación era compartida no sólo por los miembros de la corte sino también por las clases altas y potentadas de Jerusalén, como evidencian los hallazgos arqueológicos de esta ciudad. Levine, *Judaism*, 48-50, aduce que las excavaciones realizadas en 1967 en el barrio judío de la ciudad han sacado a la luz numerosos objetos materiales importados por las clases ricas que ponen de manifiesto hasta qué punto estaban deslumbrados e inmersos en la cultura y los gustos grecorromanos.

mas institucionales. Herodes favoreció la participación de las comunidades de la Diáspora judía en la vida de Jerusalén[114]. A ello contribuyó, sin duda, su reconstrucción del Templo, fuente de inspiración y atracción de muchos visitantes, con la que colaboraban económicamente. No conocemos con exactitud los efectos de esta política, pero debemos pensar que su influencia en la ciudad sería considerable.

Los últimos años del reinado de Herodes aparecen ensombrecidos por los conflictos en el seno de su propia familia[115], especialmente las relaciones con dos de los hijos habidos de su matrimonio con Mariamme, Aristobulo y Alejandro. Éstos habían sido enviados a Roma para recibir allí una educación conveniente, tal y como era habitual en una situación constitucional como la de Herodes, con la idea de volver a la corte jerusalemita una vez alcanzada la edad adulta. Las sospechas de su padre, temeroso siempre de que las aspiraciones de éstos al trono pudieran desembocar en un complot contra él, fueron alimentadas a su vez por Feroras y Salomé, hermanos de Herodes, para los cuales sus sobrinos no eran sino un obstáculo para sus propias ambiciones. Esta situación hizo que las relaciones entre el padre y los hijos fueran difíciles y complicadas en extremo, llegándose incluso a recurrir al emperador para poner fin a las discordias. Las repetidas reconciliaciones paterno-filiales fueron siempre momentáneas, acabando finalmente con la condena a muerte de ambos en el año 7 a.C.[116]. Otro de sus hijos,

---

[114] En Hch 2,9-11 y 6,9 se enumeran expresamente las procedencias. El último texto menciona una relación de sinagogas de la Diáspora establecidas en Jerusalén, procedentes de Alejandría, Cirene, Asia, Cilicia, Roma. También la literatura rabínica habla de una sinagoga de alejandrinos en Jerusalén.

[115] La situación familiar de Herodes era ciertamente complicada por la existencia de hijos de diferentes madres: Antípatro, de su primera mujer, Doris; de los cinco hijos de Mariamme, tres varones y dos hembras, uno murió en Roma (Josefo, *Bell.* I 22,2), y los otros dos, los únicos a considerar políticamente, fueron los mencionados Alejandro y Aristobulo; de la tercera mujer, también llamada Mariamme, tuvo un hijo, Herodes; de Maltace, samaritana de origen, tuvo a Arquelao y Antipas; de la jerusalemita Cleopatra, a Filipo. Hubo más mujeres recordadas por Josefo pero que no tuvieron significación en lo político. Cf. *Ant.* XVII 1,3; *Bell.* I 28,4.

[116] Josefo, *Ant.* XVI 11,2-7; *Bell.* I 27,2-6. Para la discusión de todo este problema ligado a los derechos sucesorios, cf. Schürer, *Historia*, 416ss.

Antípatro, corrió la misma suerte tras descubrirse sus intenciones de envenenar a su padre, siendo ejecutado cinco días antes de la muerte del propio Herodes.

El testamento del rey recibió su forma definitiva escasas horas antes de su muerte, consagrándose en él la división del reino en tres partes. Arquelao quedaba al frente de Judea e Idumea, aunque Roma no le permitió usar el título de rey, sino el de etnarca; su hermano Antipas (forma abreviada de Antípatro) recibió Galilea y Perea, y Filipo las regiones de Batanea, Traconítide, Auranítide, Gaulanítide y, quizá, Iturea[117].

La toma del poder por parte de Arquelao sólo pudo ser posible tras sofocar una revuelta que había estallado en Jerusalén, y que no fue sino el anuncio de las que vendrían inmediatamente después. Su gobierno duraría sólo diez años, pues fue depuesto por Augusto el año 6 d.C., ya que sus propios súbditos se quejaban continuamente de él ante el Emperador. Antipas, por su parte, reinó más tiempo, pero finalmente fue depuesto por Calígula en el verano del 39. En cuanto a Filipo, los testimonios sobre él son unánimemente laudatorios, ensalzándose su modestia y pacifismo. Murió en el 33-34[118].

La deposición de Arquelao supuso un cambio en el estatuto de su territorio, que pasó a ser anexionado a la provincia romana de Siria[119]. El gobierno de Judea fue confiado a un prefecto bajo la tutela superior del gobernador de Siria, Quirino[120]. En principio, el nuevo régimen jurídico en nada tenía que afectar a las libertades religiosas de los judíos, sobre todo teniendo en cuenta que buena parte de los súbditos lo habían pedido. Dentro de la superior demarcación administrativa de Siria (regida por un legado de Augusto), Judea seguía gozando de cierta autonomía. La ley mosaica mantenía su validez ancestral y el Sanedrín, con el sumo sacerdote a la cabeza, gobernaba los asuntos internos del pueblo. Pero es claro que de hecho la presencia romana multiplicaba las ocasiones

---

[117] Eso parece deducirse de Lc 3,1; *Ant.* XVII 8,1; *Bell.* I 33,7-8.

[118] Josefo, *Ant.* XVIII 4,6.

[119] Cf. M. Ghiretti, "Lo status della Giudea dall'età Augustea all'età Claudia", *Latomus* 44 (1985) 751-66.

[120] Lc 2,15.

de mancha, dada la extrema severidad del código de pureza ritual judío, y las posibilidades de oposición al comportamiento escandaloso o sacrílego de muchos representantes del poder romano. Todo ello iba a contribuir a caldear los ánimos contra los nuevos dominadores.

Al cambiar directamente de manos, la provincia de Judea debía ser computada y censada, con fines tributarios sobre todo. Bajo el gobernador Quirino (cf. Lc 2,15, aunque el evangelista sitúa erróneamente este censo bajo el reinado de Herodes el Grande) se llevó a cabo el empadronamiento. Y esto fue el primer gran motivo de queja del pueblo, pues el censo fue sentido como un ataque a las libertades personales y a las propiedades judías, que en último término eran de Dios. El censo, sin embargo, resultaba imprescindible para los romanos por cuestiones de carácter fiscal: se trataba, en definitiva de obtener una relación de bienes y personas sujetas a tributación, sentándose así las bases de la fiscalidad de la provincia. Probablemente, ello no significaba cambios significativos, quizá un aumento de los impuestos, pero lo importante de todo ello es que condujo al estallido de una revuelta (6-7 d.C.), dirigida por Judas de Gamala o el Galileo, la primera de otras de un estilo que acabaría en la gran guerra judía (66-70). El motivo era la tasa de la *capitatio*[121], pero la realidad era más compleja. Es en este contexto en el que hay que situar la primera aparición en la historia de los celotas no ya como un grupo un tanto confuso de "celadores de la Ley" en su fuero interno, sino como gente organizada que se oponían militarmente a los invasores.

El núcleo principal de agitación estaba, pues, en Galilea[122]. Ya Herodes había debido luchar contra el padre de este Judas, de nombre Ezequías. A la muerte de Herodes, Judas de Gamala aparece como uno de los tres jefes que se proclamaron mesías[123], reapareciendo después a la cabeza de la mencionada revuelta del

[121] Josefo, *Ant.* XVIII 4; *Bell.* II 118.

[122] De las motivaciones hay que excluir las de tipo económico, pues Galilea era la región más rica de Palestina: S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian* (Notre Dame 1980). Sobre las revueltas, cf. F. Loftus, "The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans", *JQR* 68 (1977) 78-98.

[123] Los otros dos son el pastor Atronges, que se rebeló ya en vida de Herodes (*Ant.* XVII 278-284) y el esclavo Simón (*ibidem* 273-77).

6-7 d.C. contra Roma y su censo. Josefo[124] considera a Judas un "filósofo", fundador de una nueva secta, referencia que debemos identificar con los celotas. Ciertamente, no es ésta una secta propiamente dicha, pues, desde el punto de vista del ideario religioso, se identifican con los fariseos. Sin embargo, se diferenciaban de ellos por trasladar a la política y a la acción sus ideas, oponiéndose a los romanos con métodos violentos. Hasta el desencadenamiento de la revuelta no dejan de permanecer activos[125]: incluso los propios hijos de Judas fueron crucificados hacia el 46-48. Así, desde la muerte de Herodes, la historia de Judea está marcada por las revueltas y sus sangrientas represiones[126].

La doctrina con la que los celotas justificaban sus acciones guerreras es crucial para comprender la oposición judía a la dominación romana, y con ella a todo lo que supiera a pagano y a helenístico. Para ellos era una blasfemia y un atentado contra la Ley que el territorio de Israel, propiedad exclusiva de Dios, estuviera en otras manos. El punto central de tal doctrina era la interpretación del primer mandamiento:

> A su modo de ver, el Reino de Dios en Israel era incompatible con cualquier otra dominación... Durante siglos había vivido Israel bajo dominación extranjera y bajo ella había servido a su Dios, aceptándola como algo que la divinidad permitía, o como un castigo. Los celotas rompieron con esta tradición y de esta ruptura dimanó su celo por la monarquía exclusiva de Dios y su resolución de padecer persecuciones, si era preciso, por ella, así como la de sacrificar el dinero, la hacienda o la vida por este credo… Incluso con el martirio pregonaban su celo por Dios y expiaban los pecados de Israel. La conversión revistió en ellos la grave modalidad de negar obediencia a las potestades terrenas y de acatar únicamente la Ley de Dios. La repercusión de estas doctrinas fue tanto más grande cuanto que brotaba del meollo mismo de las creencias judías[127].

---

[124] Josefo, *Bell.* II 118.

[125] Cf. R.A. Horsley, "The Zealots: their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt", *NT* 28 (1986) 159-192. Sobre los celotas en general, M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden / Colonia 1961).

[126] Una visión resumida de ellas en M. Sartre, El Oriente romano (Madrid 1994) 401ss.

[127] W. Grundmann 'Grupos y fuerzas, puntos de vista y directrices', en Leipold-Grundmann, *El Mundo del NT,* I 301.

Por otro lado, es incuestionable que el florecimiento de la doctrina celota se explica en el contexto de una atmósfera ideológica fuertemente escatologizada y mesiánica tal como existía en la Judea de estas décadas. Esta atmósfera había sido preparada por el florecimiento de la literatura apocalíptica desde el s. III a.C. hasta el s. II d.C., período en el que tuvieron lugar los enfrentamientos terribles entre los judíos y las potencias que los dominaban, griegos, primero, y romanos después[128]. Desde una perspectiva moderna, el estado psicológico religioso de grandes masas en la Judea de mitad del siglo I de nuestra era puede parecer increíble. Lo cierto es que la temperatura escatológica y mesiánica era elevada, tanto como para que un pueblo minúsculo y casi sin ayuda se atreviera finalmente, al cabo de pocas décadas, a hacer frente a Roma en la cúspide de su poder. El Imperio era como el último reino de las tinieblas, al que había que combatir para que amaneciera la nueva era mesiánica, el Reino de Dios.

Sin duda, en este marco de tensa espera escatológica hay que incluir también la predicación de Jesús del Reino de Dios, que tuvo lugar aproximadamente en la tercera década de este siglo. Para la mentalidad apocalíptica el presente era el momento de la angustia de la era terrena, los últimos dolores de parto para el alumbramiento de un eón nuevo. Pero mientras que Jesús no debió de considerar efectiva la implicación personal, política y activa, para acelerar el Reino de Dios, el movimiento mesianista de los celotas y luego de los sicarios (apoyados por una buena parte de los fariseos) llegó a pensar que la colaboración humana era im-

---

[128] Sobre las características de esta clase de escritos, cf. D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-100 AC* (Londres 1964); I. Gruenwald, "Jewish Apocalyptic Literature", *ANRW* II 19.1, 89-118; A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I (Madrid 1984); F. García Martínez - G. Aranda - M. Pérez Fernández, *Literatura intertestamentaria* (Estella 1997). Sobre el mesianismo, cf. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Londres 1956); J.H. Charlesworth, "The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha", *ANRW* II 19.1, 188-218. Esta literatura había contribuido decisivamente a la creencia en la espera, sentida cada vez con mayor impaciencia, de un acontecimiento divino espectacular que significaría la liberación política de los judíos. Aunque el sueño del estado renovado y la espera mesiánica eran relativamente antiguos, la espera de su realización inminente se había acrecentado en este siglo: cf. E.M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne* (París 1982).

prescindible y habría de acelerar la venida del reinado de Dios. El movimiento de los hermanos Macabeos había sido estrictamente nacionalista, pero rápidamente cayó en la cuenta de que para subsistir había que proporcionar una base política a la insurrección. Ello les permitió acomodarse a la cruda realidad sin especiales dificultades. Los celotas, por el contrario, eran un movimiento apocalíptico casi puramente religioso, lo que les condujo a la ceguera política y a una actuación abocada al suicidio.

Por lo demás, y como ya se ha apuntado, los gobernadores romanos no ponían impedimentos a la observancia de la ley judía, funcionando con normalidad tanto las sinagogas como el culto en el Templo. Pero ello no impedía que se produjeran situaciones conflictivas. Ejemplos pueden ser la pretensión de Poncio Pilato, amigo de Sejano (el valido de Tiberio) y violento antisemita, de introducir en Jerusalén las enseñas de las legiones romanas. Finalmente renunció a este empeño, dada la enconada oposición que suscitó entre el pueblo[129]. Lo mismo sucedió con su intento de tasar abusivamente las sumas depositadas en el Templo[130]. También empleó dinero confiscado al Santuario para realizar una obra en sí buena, la traída de agua a Jerusalén por medio de un nuevo acueducto, pero que disgustaba a la mayoría. También irritó al pueblo acuñando monedas con la efigie del Emperador y otros signos relacionados con el culto divino imperial, algo aborrecible para los judíos. En el 40-41, Calígula ordenó a los judíos que erigieran una estatua suya en el Templo, hecho profundamente sacrílego a ojos de los judíos. Tal profanación, que seguramente habría conducido a una revuelta, pudo evitarse por la muerte del Emperador[131]. Estos y otros actos provocadores contribuyeron decisivamente al clima de alta temperatura nacionalista que conduciría finalmente al enfrentamiento directo con Roma.

---

[129] El episodio de la multitudinaria petición de retirada de los estandartes es escalofriante y constituye un testimonio fiel del temperamento testarudo y obcecado del gobernador: *Bell.* II 9,2-3; *Ant.* XVIII 3,1.

[130] *Bell.* II 177-9. Pilato, en todo caso, fue un hombre cruel y avaro que despreciaba las costumbres y privilegios judíos. Sobre su modo de ejercer el gobierno, cf. E. Schürer, *Historia*, 496ss.

[131] Josefo, *Ant.* XVIII 261-302.

En Galilea las cosas iban por el momento con más calma. Tras el destierro de Antipas en el 39, Calígula concedió al herodiano Agripa I[132], la soberanía sobre Galilea y Perea con el título de rey. Ya antes, a la muerte sin hijos de su hermano Filipo, el Emperador le había otorgado la tetrarquía de aquél. Claudio, a su vez, recompensó a Agripa el apoyo prestado a la sucesión al trono en Roma con la atribución de Judea y Samaría. De este modo quedaron reunidos en sus manos todos los territorios del reino de su abuelo Herodes el Grande. Pese a los fuertes lazos de amistad que le unían no sólo con los emperadores, sino con otras relevantes personalidades de la escena política de Roma, anudadas ya durante la época de su educación en la Urbe[133], Agripa se comportó en Palestina como un fiel observante de la Ley, protegiendo a los fariseos, razón por la cual tanto Josefo como el Talmud lo alaban sin reservas[134]. Además, la causa de la simpatía popular hacia su persona fue probablemente su intento de actuar de manera menos dependiente de Roma, llevando a cabo, tímidamente y en la medida de lo posible, una política nacionalista judía. Una de sus consecuencias fue una cierta persecución a los judeocristianos, con la condena a muerte de Santiago, hijo de Zebedeo[135], y la oposición a otros grupos de gentiles[136].

Las motivaciones profundas de la actuación de Agripa en este sentido fueron dictadas sin duda no por un auténtico sentimiento religioso (improbable dado su alto aprecio por la cultura grecorromana) sino por interés político, por el deseo de mantener la paz con sus súbditos judíos. De hecho, fuera de territorio palestino son conocidas sus actuaciones evergéticas, benefactoras, al estilo de los grandes personajes de entonces, costeando edificios como teatros, anfiteatros, baños, etc. además de la celebración de juegos en diferentes ciudades[137]. Todo ello prueba que actuó con tacto, guardando cuidadosamente las formas y evitando cualquier moti-

---

[132] Agripa I (41-44 d.C.) es uno de los hijos del Aristobulo ejecutado por su padre Herodes y nieto, por tanto, de éste y Mariamme.

[133] Sobre su trayectoria vital y política, cf. Schürer, *Historia*, 568ss.

[134] Josefo, *Ant.* XIX 7,3.

[135] Hch 12,1-19.

[136] Josefo, *Ant.* XIX 9,1.

[137] Josefo, *Ant.* XIX 7,5 (sobre Berito/Beirut); XIX 8,2 (juegos en Cesarea).

vo de agravio o que pudiera ser sentido como tal en un país dividido en dos culturas antagónicas. Su muerte en el año 44 significó que toda Palestina se convirtiera en territorio romano pese a dejar un hijo varón de 17 años que hubiera podido sucederle. Roma, sin embargo, consideró preferible la otra solución, con lo cual Palestina cayó de nuevo en manos de los procuradores romanos en las que se mantendría hasta el año 66.

A lo largo de estos más de veinte años volvieron a producirse sucesos violentos que contribuyeron al empeoramiento de una situación ya muy delicada de por sí, dados los ingredientes ideológicos que la definían. La actuación de los celotas continuaba en la línea descrita anteriormente, lo que, como contrarréplica, acarreó la muerte ya mencionada de los dos hijos de Judas el Galileo por orden del procurador Tiberio Julio Alejandro[138].

La actuación de los gobernadores romanos fue un caldo de cultivo para los levantamientos populares. La narración de Flavio Josefo da cuenta de numerosos incidentes, agravados durante la etapa de gobierno de Ventidio Cumano (48-52). Así, uno que tuvo lugar durante la fiesta de la Pascua, en la que un soldado romano se atrevió a insultar a la asamblea, lo que provocó la furia popular contra el procurador: su protección costó la vida a 20000 personas[139]. Pero el suceso más importante de los acaecidos durante su gobierno fue el que tuvo lugar tras la muerte de unos judíos galileos, asesinados cuando atravesaban Samaría camino de Jerusalén. Los celotas, capitaneados por Eleazar y Alejandro, los vengaron, invadiendo la zona y cometiendo toda clase de tropelías en los pueblos samaritanos. Cumano se vio obligado a intervenir con parte del ejército, muriendo o siendo capturados numerosos celotas en tales refriegas. Ambas partes recurrieron con sus quejas al gobernador de Siria Umidio Cuadrato. Éste, tras la correspondiente investigación, ajustició a todos los prisioneros rebeldes, y envió a Roma a los responsables de la agitación y al propio Cumano[140].

---

[138] Seguían los pasos de su padre: *Ant.* XX 5,2.

[139] Josefo, *Ant.* XX 5,3; *Bell.* 12,1.

[140] La decisión del emperador Claudio al respecto, influido sin duda por el joven Agripa, hijo de Agripa I, y entonces residente en Roma, fue la muerte de los jefes samaritanos a los que consideró culpables, a la par que Cumano perdió su cargo, siendo enviado al exilio: Josefo, *Bell.* II 12,3-7; *Ant.* XX 6,1-3.

Bajo el gobierno del siguiente gobernador, Félix, liberto y favorito de Claudio al igual que su hermano Palas, consejero del emperador, la situación no hizo sino empeorar, produciéndose una sucesión ininterrumpida de motines y sublevaciones[141]. Cometió además la osadía de casarse con Drusila, hermana de Agripa, el futuro Agripa II, desafiando la ley que prohibía expresamente el matrimonio de un pagano con una judía[142]. Este hecho, unido a un sinnúmero de tropelías y arbitrariedades, contribuyó a un mayor enconamiento contra Roma de los ánimos populares, entre los cuales iban ganando cada vez más adeptos las posiciones defendidas por los celotas, y después por los sicarios, que reemplazaron a aquellos tras ser eliminados por Félix[143]. Las acciones de estos personajes, armados con puñales cortos o *siccae*, que confundidos entre la multitud se desembarazaban de sus oponentes políticos (entre los que se contaban no sólo los romanos sino los propios círculos judíos moderados –uno de los que cayó fue el sumo sacerdote Jonatán, a quien odiaban por su moderación–), condujo a la ciudad a una situación de práctica guerra civil. Esta clase de actuaciones. que podemos calificar de terroristas, hacen su aparición a partir de los años 50 y son sintomáticas de la exasperación reinante entre diversos grupos; iban dirigidas en último término a lograr una revuelta popular, mostrando al pueblo que los romanos no eran invencibles[144]. Componente fundamental en esta atmósfera de progresivo extremismo es el fanatismo religioso que pretendían transmitir al pueblo ciertos individuos con unos mensajes de contenido revolucionario, arropados en una envoltura religiosa[145].

---

[141] Josefo, *Bell.* II 13,2-6 y *Ant.* XX 8,5-6 informan de la trayectoria política de Félix en Palestina.

[142] Josefo, *Ant.* XX 7,2. El personaje es descrito con desprecio también por Tácito, *Hist.* V 9.

[143] Schürer, *Historia*, 592ss. Comenta la posición adoptada por Josefo, nuestra única fuente de información para este período, respecto a los celotas y su calificación como criminales, recordando que no es una fuente imparcial (Josefo, *Bell.* II 12,2; 13,6, etc.). En efecto, Josefo presenta a todos los grupos hostiles a Roma como bandidos o ladrones, lo cual se compadece mal con las simpatías de que gozaron entre las gentes humildes.

[144] Cf. M. Smith, "Zealots and Sicarii. Their Origins and Relations", *HTR* 64 (1971) 1-19; R.A. Horsley, "The Sicarii: Ancient Jewish Terrorist", *JR* 59 (1979) 435-58.

[145] Josefo, *Bell.* II 13,4; *Ant.* XX 8,6. El caso más célebre es el de un judío egipcio, autoproclamado profeta, que logró captar numerosos partidarios con cuya

La situación continuó empeorando con los procuradores siguientes, Porcio Festo, Luceyo Albino y Gesio Floro –años 60-66–, en unas circunstancias similares a las descritas. Se produjo además un conflicto interno en la clase sacerdotal que enfrentó a los más notorios de entre ellos con los demás, situación de la que se hacen eco los escritos judíos y que se manifestó en disputas por el poder y las riquezas del Templo, la apropiación indebida de diezmos, etc.

También es necesario mencionar entre los elementos desestabilizadores de estos años los conflictos que estallaron en algunas ciudades entre judíos y griegos. Los judíos se consideraban desposeídos en su propio país y víctimas de una hostilidad creciente por parte de los no judíos, sentimientos que se incardinan, por supuesto, dentro del rechazo general a lo foráneo, no sólo romano sino también helénico. El caso más notorio fue el de Cesarea, ciudad en la que los judíos, la mitad aproximadamente de la población, convivían con griegos y romanos. Ya en el 44 los habitantes judíos, muy filohelenos sin duda, se amotinaron reclamando sin éxito la isopoliteía o igualdad de derechos con los griegos. Los disturbios se repitieron en 59-60 por la misma razón, pero la petición fue también rechazada por Nerón[146]. La negativa era lógica desde la perspectiva romana, por cuanto los judíos querían participar de la ciudadanía pero no de las consecuencias que ello conllevaba, como participación en los cultos oficiales y en las cargas económicas y militares. La negativa supuso que estos grupos se unieran al bloque de los descontentos entre las clases más populares, favoreciendo así la rebelión por más que por su educación e intereses se encontraran distantes de ellos[147].

7. La "Guerra judía"

Lo simplemente irreconciliable, que bajo los herodianos, se había mantenido unido con mucho trabajo sorteando las

---

ayuda pretendía eliminar el poder romano (*Bell.* II 13,5) y a los que Félix mató sin contemplaciones.

[146] Cf. I.S. Levine, "The Jewish-Greek Conflict in First Century Caesarea", *JJS* 25 (1975) 381-97; A. Kasher, "The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima", *JQR* 68 (1977) 16-27.

[147] Hengel, *Hellenization*, 41.

dificultades a base de compromisos, debía mostrarse tarde o temprano tal cual era en realidad: irreconciliable. El *shalom* de Dios y la *pax romana*, el Dios único y el César divinizado, el mesías esperado de Israel y el emperador reinante eran entidades diametralmente opuestas. La circunstancia de que Judea se veía entonces sometida directamente a la administración romana empeoró ciertamente más aún la situación. En esta tesitura, sin ninguna perspectiva de que terminase la dominación extranjera, la típica postura apocalíptica de desconfianza en el presente y de esperanza del final, del gran cambio, podría trocarse repentinamente de la pasividad a la acción más violenta[148].

La ira del pueblo contra los romanos se iba engrandeciendo a medida que las arbitrariedades y expoliaciones de los procuradores se sucedían unas a otras. Es preciso llamar la atención aquí sobre el hecho de que la ruptura sólo se produjo cuando los romanos perdieron el apoyo de las clases acomodadas judías, receptoras principales de los beneficios proporcionados por los nuevos amos[149]. Es cierto que, dadas las particularidades judías, la aristocracia sacerdotal había caído en descrédito y desprestigio ante el pueblo precisamente por plegarse a la voluntad de los dominadores. Esto ocasionó, a su vez, que también los romanos, percibiendo esa actitud, acabaran por contar poco con ella, como pone de manifiesto que los sucesivos procuradores, sobre todo a partir del reinado de Claudio, hicieran caso omiso de ella. La reacción de muchos notables ante la toma de conciencia de su efectiva pérdida de poder fue la de ponerse al lado de los suyos, de sus connacionales, por tanto entre los opositores enemigos de Roma: no tenían ya nada que perder pero sí podían recuperar, como opina Goodman, su posición dirigente.

El estallido tuvo lugar durante el gobierno de Gesio Floro, siendo el casus belli la sustracción por éste de diecisiete talentos del tesoro del Templo. La ridiculización de tal acto por el pueblo y la venganza del gobernador por ello, dio origen a una sangrienta batalla en Jerusalén, en cuyo transcurso los amotinados se apode-

---

[148] A.J. Gunneweg, *Geschichte Israels* (Stuttgart 1975) 174-75.

[149] Cf. M. Goodman, *The Ruling Class of Judea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome AD 66-70* (Cambridge 1987): este tipo de alianza era el método usual del que se valía Roma para imponer su supremacía política.

raron del Templo y la ciudad baja, primero y después, más tarde, de la fortaleza Antonia.

No obstante, no todos los judíos eran partidarios de una guerra que habría de ser forzosamente desigual, de manera que los grupos contrarios a ella –sacerdotes, fariseos más notables y los relacionados con la casa de Herodes– intentaron disuadir a los violentos, primero por medios pacíficos y después con el recurso a la fuerza, sin llegar a conseguirlo. A partir de ahí, el levantamiento se extendería a todo el país. La unidad en el campo judío fue, pese a todo, más bien una apariencia que escondía graves recelos entre los distintos grupos de extremistas y moderados, de modo que la desconfianza hacia los notables, dada su tradicional actitud hacia Roma, fue palmaria. Es este un elemento esencial en la guerra judía.

Tras unas victorias iniciales de los rebeldes[150], Roma, percibiendo la gravedad de la situación, envió en la primavera del 67 a Flavio Vespasiano, con el encargo de dirigir las operaciones militares de represión. Al comienzo se desarrollaron éstas en Galilea, lográndose allí prontamente la restauración de la autoridad romana. Este fracaso de los rebeldes contribuyó más bien a azuzar las disensiones internas entre ellos en Judea. En Jerusalén, Juan de Giscala al frente de los celotas hizo una matanza de notables, tras la cual, apoyado por refuerzos llegados desde Idumea, obtuvo todo el poder en la ciudad. Mientras, Vespasiano sometió las ciudades de todo el entorno, y durante el compás de espera dictado por la muerte de Nerón Jerusalén fue presa de la discordia entre los grupos más destacados, quedando dividida a comienzos del 70 en tres partes: Simón Bar Giora mantenía la ciudad alta y gran parte de la baja; Juan de Giscala controlaba la colina del Templo y Eleazar, los atrios del Templo.

El nombramiento como emperador de Vespasiano determinó la reanudación de la guerra a las órdenes de su hijo Tito, el cual reocupó Judea a fines del 69, quedando fuera de su control Jerusalén, y las fortalezas de Herodion, Masadá y Maqueronte. En el 70 puso Tito sitio a Jerusalén. Los esfuerzos de Josefo, en esos momentos en el entorno de Tito como prisionero de guerra, para

---

[150] Para los pormenores del desarrollo de la guerra, así como la discusión de los puntos más conflictivos, cf. Schürer, *Historia*, 620ss. La información original procede, claro está, de las obras de Josefo citadas repetidamente.

lograr una rendición sin violencia, resultaron inútiles[151]. La captura de la ciudad se produjo a finales de agosto, o comienzos de septiembre. La suerte de los supervivientes fue fatal: fueron asesinados, enviados a las minas, vendidos como esclavos o destinados a luchas de gladiadores. La ciudad asimismo fue arrasada y el Templo destruido. Desde entonces no ha vuelto a ser reconstruido. La última de las fortalezas, Masadá, cayó en el 73 tras un penoso y largo asedio, mientras sus últimos defensores, incluidos mujeres y niños, se suicidaron colectivamente para no caer en manos romanas. Con ella perecieron las esperanzas mesiánicas de la época y el deseo de liberación del yugo extranjero: por el momento no habría una era nueva, venturosa y diferente de la anterior.

La liquidación de la guerra, en realidad ya en el 71, supuso que, a iniciativa de Vespasiano, Judea pasara a ser provincia imperial propretoriana de pleno derecho[152]. Cesarea fue la sede del gobernador como en el tiempo de los procuradores, y pasó a ser, por deseo de Vespasiano, colonia romana con el título oficial de *Colonia Prima Flavia Augusta Caesariensis.* Jerusalén había quedado arrasada, y prácticamente convertida en campamento romano, sede de la legión X. Por lo demás, no parece que se produjeran modificaciones sustanciales en el gobierno, si se exceptúa el cambio en el pago de la tasa de dos dracmas, satisfecha por todos los judíos al Templo y que a partir de entonces sería abonada a la nueva caja del *fiscus iudaicus* en honor de Júpiter Capitolino[153]. Es obvio que tal obligación constituía una auténtica afrenta para los judíos.

Se han mantenido opiniones divergentes respecto a si el territorio palestino fue o no considerado a partir de entonces propiedad

---

[151] El caso de Josefo es bastante ilustrativo, aunque esporádico: de ser uno de los jefes de la insurrección se pasó al enemigo, encontrando allí una acogida inmediata, lo cual sólo pudo ser posible por tratarse de un hombre perteneciente a las clases altas y educado en la cultura griega, con un espíritu moldeado por ésta y del que, por tanto, participaban tanto romanos como judíos.

[152] Ello suponía que los nuevos gobernadores serían de rango senatorial y, podía pensarse, estarían mejor capacitados para ejercer esta clase de funciones que los procuradores anteriores, pertenecientes al orden ecuestre. Se podrían evitar así muchos males producidos por decisiones políticas equivocadas.

[153] Josefo, *Bell.* VII 6,6; Dión Casio LXVI 7,2.

privada del emperador[154], como explotación en beneficio propio, en virtud del derecho de conquista. Más bien hay que pensar que no, pues no hay pruebas de la existencia de grandes propiedades imperiales arrendadas a particulares, aunque sí conocemos algunas confiscaciones de bienes y tierras a miembros destacados de entre los rebeldes que bien fueron revendidas, distribuidas en lotes a veteranos, o dadas a amigos. Además, fue fundada la colonia militar de Emaús, con los consiguientes repartos de lotes de tierra entre los veteranos-colonos y, en Samaría, se creó de nueva planta la ciudad de Flavia Neápolis[155].

La caída de Jerusalén y el fin de la guerra deben analizarse también desde otras perspectivas. Desde un punto de vista cultural, la destrucción de Jerusalén acarreó consecuencias nefastas, pues conllevó también la destrucción de una cultura y de una floreciente capa de población que se sentía y era denominada "helénica": los herodianos, las familias sacerdotales dirigentes, numerosos miembros de la Diáspora instalados en Jerusalén y en general los círculos económicamente bien situados de terratenientes, comerciantes, artesanos, etc.[156]. Todos ellos se habían resistido a la confrontación con los romanos, intentando evitar, aunque en vano, una radicalización de las distintas posiciones. Pero antes de la ruina, algunos de ellos habían aceptado en la capital las doctrinas de la nueva secta de los "nazarenos", y precisamente su lengua y su cultura griegas habrían de contribuir notablemente a la extensión y helenización del mensaje de Jesús.

En cuanto al aspecto religioso, el judaísmo sufrió cambios profundos. La desaparición del Sanedrín, último vestigio de la independencia política judía[157], y la suspensión del culto sacrificial por

---

[154] Josefo, *Bell.* VII 216. Sobre la cuestión, cf. B. Isaac, "Judaea after AD 70", *JJS* 35 (1984) 44-50.

[155] El lugar se llamaba Mabarta, pero fue identificada con Siquén por su proximidad con ella: *Bell.* IV 8,1. Sus habitantes eran predominantemente gentiles. Sobre la actuación de Vespasiano en Palestina, cf. M. Avi-Yonah, *The Jews under the Roman and Byzantine Rule* (Nueva York/Jerusalén 1984).

[156] Hengel, *Hellenization*, 42.

[157] Era una especie de Senado aristocrático de Judea, a cuyo frente se encontraban los sumos sacerdotes saduceos. Representaba también los restos del poder de la nobleza saducea, en franca decadencia desde el ascenso de los fariseos en época de Salomé Alejandra. Durante la época de los procuradores había mantenido unas competencias bastante amplias.

la inexistencia del Templo afectaron enormemente a la vida judía, pues ello conllevó que el sacerdocio perdiera la importancia que había tenido. Su puesto fue ocupado por los fariseos y los rabinos. Desaparecido el Templo, los judíos se agruparon en torno a aquello que había centrado el interés de los fariseos: la Ley como eje en torno al cual gira la vida –a cuyo estudio se consagraron con una intensidad inaudita[158]–, y la sinagoga, como institución que centraba la liturgia, la edificación espiritual y la enseñanza. No es de extrañar, por tanto, que los exegetas de la Torá, los rabinos, como guías espirituales del pueblo se convirtieran en jefes de la comunidad judía de Palestina después del 70[159]. En palabras de E. Schürer[160]:

> El celo por la Torá durante este último período se fundaba principalmente en la convicción popular de que la nación tendría un glorioso futuro. Esto, que fue una realidad antes del desastre, continuó siéndolo y en grado mucho mayor, después de él. Si el pueblo se dedicaba entonces con mayor meticulosidad a la observancia de los mandamientos de Dios, se debía a la firme creencia en que así se disponían para ser dignos de la gloria futura en la que ellos creían tan ciegamente.

En el entretanto, la secta de los judeocristianos se iba separando con rapidez de la Sinagoga a medida que tomaba contornos más nítidos su teología en torno a la fe en Jesús como el mesías esperado y como hijo de Dios. Después de la caída de Jerusalén la separación se acentuó, y la facción teológica abierta a las corrientes espirituales del helenismo fue adquiriendo más fuerza en el seno de aquella secta judía que poco a poco se iba transformando en iglesia cristiana. La línea teológica que había comenzado en Antioquía iba a encontrar su plenitud de expresión en Pablo de Tarso y sus seguidores.

---

158 J. Neussner, "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from AD 70 to 100", *ANRW* II 19.2, 3-42.

159 De acuerdo con el comentario de M. Sartre, *El Oriente romano*, 411, "la genialidad de estos rabinos fariseos consistió en haber sabido crear las condiciones para la supervivencia del judaísmo a pesar de la destrucción del Templo y del marco de vida antiguo".

160 Schürer, *Historia*, 672.

8. El levantamiento de Bar Kochba

En las décadas posteriores a los hechos considerados hasta ahora no hubo conflictos importantes[161], si bien algunos textos hablan de la existencia de persecuciones antijudías en Palestina que se justificarían por los intentos romanos de eliminar o impedir la aparición de nuevos mesías[162]. Pero quizás estos hechos, expuestos por nuestra única fuente, Eusebio de Cesarea, estén teñidos de interés apologético, destinado a subrayar la condición davídico-mesiánica de Jesús. No obstante, los ideales que habían generado la guerra contra Roma no desaparecieron con la derrota: los golpes recibidos robustecieron la fe, de manera que la esperanza mesiánica obtuvo nueva fuerza y vitalidad de las ruinas del Templo[163]; la libertad política de la nación era la meta de los caminos de Dios. Cuanto más firme eran estas creencias, más aumentaba el arrojo para intentar de nuevo lo imposible[164]. La vigencia de este pensamiento justifica el estallido de la otra gran revuelta en tiempos de Adriano.

Con anterioridad a esta segunda guerra sabemos de la existencia de agitaciones entre los judíos de la Diáspora, plasmadas en una serie de revueltas que tuvieron por escenario distintos ámbitos. En el 115 fueron Egipto y Cirene. En palabras de Eusebio de Cesarea: "En Alejandría y el resto de Egipto hasta Cirene los judíos arremetieron contra sus vecinos griegos, como poseídos por un incontrolado espíritu de rebelión"[165]. La situación, en pala-

---

[161] Ciertamente el varapalo recibido por los judíos era enorme, si bien no parece que deba hablarse de una ruina generalizada ni de una merma decisiva de la población por más que Josefo hable de la cifra, sin duda exagerada, de un millón de muertos en la contienda. Cf. A. Büchler, *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple* (Londres 1912).

[162] Según Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccles.* III,12 ya Vespasiano habría ordenado la persecución y muerte de los judíos de origen davídico, actuando su sucesor Domiciano y después Trajano en la misma dirección (*ibid.* III, 19-20).

[163] J. Klausner, *The Messianic Idea* (Londres 1956) 25ss. Sobre la evolución de los aspectos religiosos, cf. W. Bousset- H. Greßmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga [4]1966).

[164] Cf. Schürer, *Historia*, 672-3. El autor enfatiza la importancia del Apocalipsis de Baruc y libro IV de Esdras, escritos por entonces, como reflejo del clima religioso del momento.

[165] Eusebio, *Hist. Eccles.* IV 2,2.

bras del mismo autor, se agudizó al año siguiente, adquiriendo un cariz de auténtica guerra. Aunque las causas no nos son del todo conocidas, podemos sospechar que las consecuencias indirectas del fin del levantamiento en Judea se debieron de sentir también en las juderías de la Diáspora. Es probable que las libertades se recortaran y que la vida en el Imperio se les hiciera más dura. Al principio los judíos lograron algunos éxitos, que la autoridad romana se vio incapaz de frenar. Pero esta serie de triunfos se detuvo sin embargo en Alejandría, donde la población griega se impuso, persiguiendo a continuación y dando muerte a numerosos miembros de la colonia judía de la ciudad. La virulencia de los enfrentamientos entre judíos y paganos en Cirene es objeto de notables comentarios en nuestras fuentes, testimonio de la amplitud de la revuelta[166]. Finalmente la intervención de las tropas romanas, comandadas por Marcio Turbón, sofocó la rebelión, condenando a muerte a miles de judíos.

Otras noticias de hechos similares se refieren a Chipre y a comunidades judías de la diáspora mesopotámica, aunque la información sobre ellas no es explícita. En cualquier caso, parece que unas y otras sólo pudieron acabarse al precio de la pérdida de muchas vidas judías[167].

No conocemos bien los efectos, o mejor, las repercusiones que estos hechos tuvieron en Palestina, pero parece difícil suponer que el corazón del territorio judío no se viera afectado en absoluto. Existen además testimonios aislados sobre ciertos movimientos rebeldes, que en ningún caso señalan la existencia de una guerra, sino tan sólo de episodios puntuales[168]. No obstante, los sucesos posteriores indican sin lugar a dudas que entre la población judía de Palestina el descontento y la oposición política y religiosa a los romanos, basadas en las mismas ideas y aspiraciones de antaño, no eran cosa del pasado sino que seguían en vigor aún de modo más o menos solapado. Y finalmente se hicieron manifiestas.

---

[166] Dión Casio, LXVIII 32, 1-3; Orosio VIII 12, 6-7.

[167] Dión Casio LXVIII 32; Eusebio, *Chron*. II, 164. Cf. para el detalle de estos sucesos E. Schürer, *Historia*, 677ss.

[168] Cf. E.M. Smallwood, “Palestine c. AD 115-118”, *Historia* 11 (1962) 500-10; M. Pucci, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano* (Pisa 1981) 104-09. Uno y otro autor se inclinan por considerar la existencia en esta época de conflictos en Palestina, si bien no generalizados.

Se admite tradicionalmente que el *casus belli* del nuevo estallido de rebeldía contra Roma estaría en dos medidas, ambas discutidas, dictadas por Adriano: la prohibición de la circuncisión y la reconstrucción de Jerusalén como ciudad helenística con el nombre de Colonia Aelia Capitolina[169]. No obstante, la valoración correcta de ambas noticias debe hacerse en el marco de la política imperial de Adriano, lo que ayudará a elucidar si se trataba en realidad de medidas antijudías propiamente tales. Acerca de la circuncisión conviene recordar, en primer término, que tal práctica no era exclusiva de los judíos, sino algo habitual entre otros pueblos orientales, como los árabes, etíopes y los sacerdotes egipcios[170]. Adriano, al actuar de esta manera, más que atentar contra las normas judías pretendería quizás suprimir usos considerados bárbaros, objeto ya, por lo mismo, de una línea legislativa desde antiguo en Roma[171]: griegos y romanos la consideraban próxima al homicidio por lo que tenía de ataque a la integridad física de los varones. La medida afectaba en general a todos los pueblos dentro del Imperio entre los que estaban incluidos, claro está, los judíos. Por tanto, no puede considerarse que fuera contra ellos en exclusiva. Sin embargo, la diferencia entre los judíos con el resto de la población era evidente y fundamental: para los primeros la circuncisión tenía un profundo significado religioso, era el símbolo de la alianza con Yahvé y no practicarla se consideraba una falta grave. De ahí el impacto causado por la medida, por lo que años más tarde Antonino Pío en atención a estas cuestiones religiosas autorizó únicamente a los judíos a circuncidar a sus hijos[172].

---

[169] Una y otra se encuentran en distinta fuente: la primera medida aparece citada en la Historia Augusta, *Vita Hadriani* 14,2, y la segunda es mencionada por Dión Casio LXIX 12,1-2.

[170] Heródoto II 104,2-4; II 36. Diodoro Sículo I,28.

[171] Desde Sila tanto la castración como la circuncisión eran objeto de castigo contemplado en la lex Cornelia de sicariis et beneficis. Ya Domiciano y Nerva habían prohibido la castración, medida extendida por Adriano a la circuncisión; cf. A.M. Rabello, "Il problema de la 'circuncisio' in diritto romano fino ad Antonino Pio", *Studi Arnaldo Biscardo* (Milán 1982) 187-214.

[172] En realidad, la existencia del decreto de Adriano sobre esta cuestión es una suposición pues tal decreto, si existió, no se ha conservado. La medida de Antonino se entiende como de una apertura respecto a otra más restrictiva de Adriano. Para toda esto, cf. A. Linder, *The Jews in the Roman Imperial Legislation* (Detroit/Jeru-

La segunda de las medidas se inserta en la política constructiva del Emperador, que caracterizó fuertemente todo su reinado. Su huella en el Oriente griego fue desde luego profundísima, como todavía hoy podemos apreciar. Sobre la reconstrucción de Jerusalén, no obstante, subsisten dudas cronológicas razonables que no es posible solventar definitivamente: se supone que la fundación de la colonia tuvo lugar en el 130, con ocasión de la visita del Emperador a Siria. La reconstrucción con el status de colonia romana no significaba volver al pasado, sino por el contrario otorgar a la ciudad santa un aspecto similar al de otras villas helenístico romanas. Lo más grave de todo era que el Templo no se erigiría nuevamente, sino que su lugar estaría ocupado por uno dedicado a Júpiter Capitolino. La afrenta a los judíos era demasiado grave. Estos presupuestos añadidos a una situación de por sí sumamente conflictiva explican que la revuelta estallara de nuevo.

Estamos mucho peor informados sobre esta medida que sobre la anterior, pese a los hallazgos producidos en las últimas décadas[173]. Sabemos que su líder fue un tal Simón Bar Kosiba, o Kochba, "hijo de la estrella", nombre alusivo a su consideración como mesías[174]. Junto a él, las monedas acuñadas por los revolucionarios[175] mencionan un sacerdote, Eleazar. Son igualmente esta clase de testimonios los que nos hablan de los objetivos de los insurgentes y que pueden resumirse en pocas palabras: lograr la independencia respecto de Roma, sacudirse el yugo que tanto odiaban, establecer

---

salén 1987) 67-8 y 99-102. También E. Schürer, *Historia*, 686-7, cita la fuentes al respecto concluyendo que la circuncisión, en efecto, quedó prohibida.

[173] Entre la abundante bibliografía que trata el tema pueden verse S. Applebaum, *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt* (Oxford 1976); Y. Yadin, *Bar Kochba* (Londres 1971); P. Schäfer, *Der Bar Kochba Aufstand: Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (Tubinga 1981); G.W. Bowersock, "A Roman Perspective on the Bar Kochba War", en W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism* (Atlanta 1980) 131-41.

[174] La asociación de Simón con la Estrella que surge de Jacob (Nm 24,17) indica que el pueblo lo consideraba el mesías. El reconocimiento de la personalidad mesiánica de Simón Bar Kochba por parte de Aquiba, supremo rabino de la época, contribuyó no poco al éxito de la empresa.

[175] Sobre las acuñaciones realizadas durante esta guerra, cf. L. Mildenberg, *The Coinage of the Bar Kochba War* (Aarau 1984).

una patria libre para el cumplimiento de la Ley. Eran éstas aspiraciones insertas sin duda en un contexto apocalíptico y mesiánico similar al del primer levantamiento[176].

El movimiento estuvo localizado fundamentalmente en Judea[177], en especial en las zonas al sur de Jerusalén, y contó con una organización centralizada y autoritaria. Se consideraba que el movimiento era el comienzo de una nueva era de acuerdo con la cual están fechadas las monedas. No obstante, estamos muy mal informados del desarrollo de la guerra, pues no encontramos detalles de ella ni en las fuentes griegas o latinas ni en las rabínicas. Su control requirió, en todo caso, de un esfuerzo enorme por parte de Roma y supuso, además, grandes pérdidas. En el último tramo de la guerra las fuerzas romanas fueron comandadas por Julio Severo, artífice de su victorioso final[178]. En Betar, una fortaleza montañosa cerca de Jerusalén, tuvo lugar en el año 135 el definitivo encuentro donde perdió la vida el propio Simón. Los demás cabecillas, incluido el famoso rabino Aqiba fueron detenidos y ejecutados a continuación.

Las secuelas de muerte y destrucción fueron terribles, por más que las fuentes antiguas puedan pecar de dramatismo y exageración[179]. La nueva derrota tuvo para los judíos consecuencias incalculables. La tierra quedó arrasada, la población fue diezmada y un inmenso número reducido a la esclavitud y vendido. El judaísmo como religión fue prohibido y a los israelitas les quedó vedado pisar Jerusalén bajo pena de muerte. La ciudad recibió efectivamente el nombre de Elia Capitolina como colonia romana y se paganizó por completo. Los designios helenizadores de Antíoco IV se cumplieron muchos años después. A partir del 134 todo el territorio del antiguo Israel pasó a denominarse, sarcásticamente,

---

[176] Se esperaba el cumplimiento de las antiguas profecías y, por ello, los líderes de la revuelta urgían la estricta observancia de la religión tradicional: cf. Schürer, *Historia*, 693 n. 47.

[177] Tuvo seguidores por toda Palestina e incluso fuera de ella: Dión Casio LXIX 13,2.

[178] Dión Casio LXIX 13,3.

[179] Dión Casio LXIX 14,3 habla de la destrucción de cincuenta fuertes, 985 aldeas y 580.000 judíos muertos, cifra que parece demasiado elevada.

Siria-Palestina, nombre que evoca etimológicamente a los tradicionales enemigos de Israel, los filisteos (p[h]ilistim)[180].

Pero el judaísmo no se sintió acabado. El pueblo volvió a cerrar filas en torno a los dos elementos ya mencionados que se habían revelado esenciales después de la primera gran derrota y la destrucción del Templo: la Ley y la sinagoga. La aniquilación de la existencia política de Israel llevó al triunfo del judaísmo rabínico. Como señala textualmente E. Schürer:

> Sin una patria física y unificados tan sólo por los ideales de la Torá, los judíos se apiñaron más y más desde entonces en torno a este tesoro común y lo cuidaron con esmero. Al hacerlo, la división entre ellos y el resto del mundo se hizo más marcada. Si en el apogeo del judaísmo helenístico las fronteras entre la filosofía de la vida griega y judía casi habían desaparecido, desde ese momento tanto los judíos como los gentiles pusieron todo el empeño en ampliar y profundizar sus diferencias[181].

Las tradiciones patrias, hasta el momento orales comenzaron a plasmarse por escrito y las interpretaciones de las cuestiones de la Ley y la piedad recogidas de labios de los rabinos y doctores de la Ley se fueron reuniendo en la codificación legal de la Misná, en el comentario a esta codificación, los Talmudes, y en otros comentarios al Pentateuco, los *midrashim* tanaíticos o de la primera época. El judaísmo se encerró totalmente en sí mismo y se aisló de la gran cultura del entorno, la helenística romana. A lo largo de los siglos anteriores la gran fuerza con la que estuvo siempre en contacto el judaísmo y que fue la coadyuvante de los profundos cambios sufridos, política, social y religiosamente fue sin duda el helenismo, primero en su forma más pura, bajo la forma de los monarcas lágidas y seléucidas, luego en la forma romana, que había asimilado plenamente los valores de la civilización griega. Salvo el contacto con la cultura y religión persa en años anteriores a la vuelta del exilio, no hubo en el panorama histórico de Israel ninguna otra

---

[180] Cf. Sartre, *El Oriente romano*, 417ss. Para las consecuencias económicas y sociales que la derrota tuvo en territorio no sólo de Judea sino de otras regiones de Palestina. La tierra de Israel ya no se distinguió del conjunto sirio por la presencia de judíos.

[181] Schürer, *Historia*, 707-08.

fuerza política o cultural con la que conviviera el judaísmo más tiempo que con el helenismo. Esta convivencia prolongada, con fases y vaivenes cambiantes de aceptación y rechazo, iba a dejar una profundísima huella en todas las manifestaciones del genio de Israel y, sin duda alguna, en la más importante de ellas, la Biblia.

CAPÍTULO II

El judaísmo helenístico
El caso de Alejandría

Jesús PELÁEZ
Universidad de Córdoba

1. Introducción

Debemos comenzar por preguntarnos qué se entiende por "judaísmo helenístico", pues de la respuesta que demos a esta pregunta depende la materia a tratar y, en cierto modo, la finalidad última de este libro que no es sino ayudar a identificar qué elementos del helenismo pasaron al judaísmo helenístico, y qué elementos del helenismo y de otras religiones del imperio romano influyeron en la configuración del cristianismo primitivo.

El judaísmo helenístico se suele contraponer al palestino, como si fuesen dos mundos separados; uno más puro, el palestino, y otro, en cierto modo, más contaminado, el helenístico. Pero, al hacerse esta contraposición, hay que notar que la terminología empleada es heterogénea, pues mientras "palestino" alude a una región geográfica determinada de Oriente próximo, "helenístico" no es un término geográfico, sino religioso-cultural, referido a una determinada etapa de la historia antigua, en concreto, la iniciada con la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C.

En este sentido se puede decir que nunca, durante la época helenística, existió ni dentro ni fuera de Palestina un judaísmo puro, libre de contaminaciones helenísticas. El influjo religioso cultural del helenismo se dejó sentir también vivamente en Palestina como ha mostrado M. Hengel en su obra *La "helenización" de Judea en el siglo I d.C.*[1], donde se muestra que el grado de helenización del judaísmo palestino es mayor de lo que se ha afirmado hasta ahora, hecho que también se recoge en el capítulo VI de la presente obra.

Por eso me parece acertado –aunque no podamos abarcar tanto en el presente capítulo– el camino de exposición seguido por Helmut Koester, en su *Introducción al Nuevo Testamento*[2] en la que trata del "Judaísmo en época helenística", considerando dentro de este epígrafe tanto al palestino (menos influido por el helenismo) como al de la diáspora de Asia Menor, Grecia y Egipto, al que podríamos llamar con propiedad "helenístico", esto es, fuertemente influido por la "nueva civilización promovida por la expedición de Alejandro y por el dominio colonial griego-macedonio unida a ella, que se caracterizó por la gradual difusión de la lengua griega y de las formas de vida y de pensamiento propios de la cultura helenística".

Ya G. Kittel[3] se oponía a la hipótesis de establecer una cesura mecánica y claramente delimitada entre estos dos mundos culturales al afirmar que "generalmente se tiende a minusvalorar el problema del judaísmo palestino o a considerarlo más simple de cuanto es en realidad".

Nuestra opción en este capítulo será la de restringirnos al judaísmo helenístico de la Diáspora, y muy en especial de Alejandría. Tratar del conjunto del judaísmo en época helenística, esto

---

[1] Original alemán; más accesible en la versión italiana *L'ellenizazione della Giudea nel I secolo d.C.* (Paideia 1993) o en la inglesa, *The Hellenisation of Judaea in the First Century after Christ* (Londres - Filadelfia 1999). Además de esta obra, para esta presentación en síntesis del judaísmo helenístico hemos seguido básicamente los siguientes estudios: H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988) 264-345 (con selecta bibliografía); W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga 1966); A. Tripolitis, *Religions of the Hellenistic Roman Age* (Michigan 2002).

[2] Citamos a este autor según la versión española (Salamanca 1991).

[3] *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (Stuttgart 1926) 72.

es, dentro y fuera de Palestina en esos siglos, tendría un carácter enciclopédico, impropio de una contribución como ésta.

2. Precisiones terminológicas

¿Qué se entendía antiguamente por "helenismo" o "helenizar"? Tanto el verbo *hellênídsein* como el sustantivo *hellênismós* denotaban en un principio el incontestable dominio de la lengua griega, esto es, hablar o entender griego. Podemos decir que, en el interior de Palestina y en la capital especialmente, y por supuesto, fuera del país, los judíos helenistas eran, en el sentido propio de la palabra, aquellos cuya lengua madre era el griego, en contraposición a los judíos palestinenses y de la diáspora de Babilonia que hablaban normalmente arameo. Así lo entiende Lucas cuando distingue entre *hellênistai* y *hebraioi* en Hch 6,1. La lengua madre de los helenistas era el griego y la de los hebreos, el arameo. Ambos grupos se encontraban en Jerusalén, ciudad en la que se hablaban al menos cuatro lenguas: hebreo, arameo, griego y latín. De una población aproximada de sesenta a cien mil habitantes que tenía Jerusalén, los judíos greco-parlantes se calculan entre ocho y diez mil, a los que había que sumar los numerosos peregrinos de la Diáspora, igualmente greco-parlantes, que habitaban en la ciudad durante las fiestas.

Fue Filón de Alejandría el primero en usar el verbo *hellênídsein* en sentido transitivo con un significado completamente nuevo. Si, con anterioridad, este verbo había significado 'hablar griego correctamente' y en uso transitivo, 'traducir al griego', Filón comienza a designar con este término el cumplimiento de todo un programa de acción cultural: la 'helenización de los bárbaros'. En su obra *Legatio ad Gaium* (147), Filón hace la apología del emperador Augusto, quien, según él, "helenizó las regiones más importantes del mundo bárbaro".

Por su parte, el sustantivo *hellênismós* aparece por primera vez en un escrito judeo-helenístico con un significado opuesto al de *hellênídsein* según Filón. Si éste aplaudía la obra de helenización de los bárbaros, el desconocido autor del segundo libro de los Macabeos reprocha a Jasón, sumo sacerdote y dirigente del partido helenista, "querer cambiar a sus compatriotas al modo de vida

helénico" (4,10), y promover "el florecimiento del helenismo y el incremento de lo extranjero" (4,13). En este texto, el término *hellênismós* adquiere un significado peyorativo, al considerarse el programa de la helenización una amenaza grave para la supervivencia de las tradiciones y de la religión judías, como se ha indicado en el capítulo 1. Jasón –que había comprado la dignidad de su cargo con mucho dinero (2 Mac 4,7-9)– fundó en la ciudad de Jerusalén una comunidad de ciudadanos antioquenos, tras haber conseguido para ello el *placet* del rey; igualmente mandó construir un gimnasio donde hacían deporte los jóvenes judíos de la alta sociedad, desnudos, al modo griego, para lo cual disimulaban su circuncisión mediante una operación estética (1 Mac 1,14-15). Tampoco halló inconveniente alguno para enviar a Tiro un donativo para las competiciones deportivas que se celebraban con motivo de un sacrifico dedicado a Heracles (2 Mac 4,18-20).

Solamente a partir del siglo III-IV d.C. la palabra *héllên* y los términos relativos tienen el significado de 'pagano'. Se pasa, por tanto, en la interpretación de este término de un concepto netamente filológico (hablar o traducir griego) a otro de carácter sociológico o cultural (helenizar, difundir una cultura), ya en sentido positivo o negativo, según quien lo enjuicie y, por último, a uno religioso: 'pagano', por oposición a judío o cristiano.

Designaremos con el nombre de "helenística" aquella rama del judaísmo que adoptó al máximo las formas de vida y de pensamiento propios de la cultura helenística, sin por ello llegar a perder su identidad, pero configurándola en un modo nuevo y hasta entonces inédito.

Será en la Diáspora, principalmente, y en un grado menor en Palestina, donde el judío se verá obligado y tentado por los condicionantes externos a adoptar una cultura griega que lo deslumbra y atrae en muchos aspectos. En unos determinados momentos, en el siglo III a.C. y en unas determinadas capas sociales, la aristocracia y las familias sacerdotales, predominará la tendencia a la asimilación y a la "helenización". Como reacción, a partir del segundo tercio del siglo II d.C., y en otras capas sociales, en el laicado religioso y modesto, se producirá un movimiento de vuelta a las esencias patrias y de la religión judía. En la metrópoli palestina y, en particular, en Jerusalén estas tendencias se hacen muy extremadas. En la Diáspora, en especial en Alejandría, se impone

la necesidad de un mayor equilibrio. En el siglo I de nuestra era, Filón de Alejandría representa ya el modelo equilibrado del cosmopolita helenizado y, a la vez, del judío nacionalista, celoso de su identidad que le diferencia del griego *y* del egipcio.

La historia del judaísmo helenístico se entrevera con la de Israel en esa época. El tema ha sido tratado ya en el extenso capítulo 1, por lo que ahora centraremos nuestra atención solamente en unos apuntes de la historia del judaísmo en la Diáspora.

3. Breve historia de la diáspora judía

La historia del judaísmo palestino en época helenística, como se ha visto a lo largo del capítulo I, se había debatido entre dos polos: la helenización impuesta de modo duro por Antíoco IV Epífanes, apoyada por un partido de judíos bien situados económicamente, favorables a los griegos, y la sublevación macabea contra esa helenización, entendida por el pueblo como atentado contra la identidad y las tradiciones más sagradas del pueblo hebreo. Mantener un sano equilibrio entre ambos polos será la preocupación constante de otra parte del judaísmo que no vivía en Palestina: el de la Diáspora. Asimilación, sí, pero no hasta el punto de perder la identidad.

Tras el exilio de Babilonia (597-585 a.C.) no todos los judíos deportados a Oriente volvieron a la tierra de Israel. La mayor parte del pueblo, o al menos la clase alta, se quedó a vivir fuera de Palestina aumentando considerablemente durante el periodo helenístico el número de judíos que vivía allende las fronteras de Israel. De este modo, la diáspora judía se consolidó y se desarrolló independientemente de Jerusalén, aunque sin romper los lazos con ella desde el punto de vista cultural y religioso.

Diversos textos de la época helenística hablan de la enorme extensión de esta Diáspora. La Sibila judía cantaba así: "Toda la tierra y el mar entero está lleno de nosotros (judíos)". Estrabón[4] afirmaba: "Este pueblo (judío) se halla presente ahora en todas las ciudades y es de verdad difícil encontrar algún lugar en el mundo

---

[4] Citado por Josefo, *Ant.* XIV 7,2.

habitado que no haya recibido a esta nación y en el que no haya hecho sentir su poder"[5]. Filón de Alejandría, en sus obras *Legatio ad Gaium* y *Contra Flaccum* habla de la extensión de estos asentamientos: por el Norte de Africa, Cartago, Libia, Egipto (Alejandría y Seleucia), Siria Occidental –en cuya capital, Antioquía, existía desde el siglo II a.C. una comunidad judía– y el Imperio persa hasta la lejana ciudad de Susa. Mencionaba también diversos asentamientos en Asia Menor, Grecia (Tesalónica, Atenas, Corinto y Argos) e Italia (Roma que llegó a ser, en la época imperial, el centro del judaísmo de la mitad occidental del Imperio). Los *Hechos de los apóstoles* (2,7) dicen que para la fiesta de Pentecostés habían llegado a Jerusalén judíos procedentes de Mesopotamia, Capadocia, Mar Negro, Asia Menor, Cirene, Creta, Roma y Arabia. En total se ha calculado en unos cuatro o seis millones la cifra total de los judíos residentes en el extranjero, concentrados especialmente en la parte oriental del Imperio, sin incluir Palestina con su millón y medio o dos millones de habitantes. Según estos cálculos, tal vez algo exagerados, los judíos pudieron muy bien haber representado una décima parte del Imperio romano, cuya población total se estima en unos setenta millones.

Los motivos del crecimiento de la diáspora judía fueron muy variados: 1º las deportaciones de prisioneros de guerra causadas por los frecuentes conflictos bélicos de la época; 2º la emigración voluntaria en los períodos de paz y de auge económico en la homogeneidad del mundo helenístico debida a la situación social relativamente favorable de que disfrutaban las comunidades judías; 3º las numerosas conversiones al judaísmo, y 4º el alto índice de natalidad de las familias judías. Respecto a este último punto, los judíos consideraban un crimen la inmoral costumbre de los antiguos de abandonar a los niños. Las familias judías se hacían cargo con frecuencia de los niños expósitos que encontraban. Seguían siendo partidarias, como en tiempos del Antiguo Testamento, de tener muchos hijos. Por el contrario, a juicio del historiador griego Polibio, Grecia se había despoblado ya en tiempos de paz por el control de la natalidad a que dio origen el deseo de lujo y de placeres[6].

---

[5] Josefo, *Ant.* XIV 115.

[6] Polibio, XXXVII 4, 4-6; Gellio, *Noctes Atticae* I 6,2.

Entre los asentamientos judíos en la Diáspora destacaban tres: Babilonia, Asia Menor y Egipto.

A. *Babilonia*

Según Flavio Josefo, el número de judíos al otro lado del Éufrates se contaba por "innumerables miríadas"[7]. Durante la época helenística, los judíos vivían en la ciudad de Babilonia y en Seleucia del Tigris, la capital comercial y la ciudad más populosa de Oriente, pero la helenización de los judíos en estas villas típicamente orientales fue menor que en Alejandría; entre Babilonia y Palestina existían lazos estrechos, debido a que la mayoría de los judíos hablaba arameo, mientras que en Asia Menor y Egipto la lengua predominante era el griego. Por lo demás, el texto babilónico de la Biblia hebrea fue el normativo para Palestina, a partir de la caída de Jerusalén, al igual que el Talmud babilónico se convirtió en la codificación vinculante de las tradiciones rabínicas.

B. *Asia Menor*

La diáspora de Asia Menor era menos importante que las de Babilonia y Egipto. Según Filón[8], en todas las ciudades de Asia Menor residía una gran cantidad de judíos. Especialmente densos fueron los asentamientos judíos en Frigia y Lidia, porque Antíoco III el Grande, en torno al 220 a.C., trasladó allí a dos mil familias judías procedentes de Babilonia para asegurar el territorio contra sublevaciones. El decreto del rey que ordenó este traslado de población ha sido transmitido por Josefo[9]. Desde el principio de la conquista romana (a finales del s. II a.C.) se encuentran numerosas menciones de judíos y de sus comunidades en las regiones de Asia Menor occidental y meridional, sobre todo en las ciudades importantes. Poseemos numerosos testimonios antiguos, como los documentos que nos da a conocer Josefo[10] sobre los privilegios concedidos a los judíos por los romanos. Cicerón alude en su discurso *En defen-*

---

[7] Josefo, *Ant.* XI 5,2.

[8] Filón, *Legatio ad Gaium* 245.

[9] Josefo, *Ant.* XII 3,4.

[10] Josefo, *Ant.* XIV y XVI.

sa de Lucio Flaco a la confiscación en Apamea, Laódice, Adramitio y Pérgamo de dineros judíos destinados al templo de Jerusalén[11].

C. *Egipto*

Sin embargo, la diáspora más importante fue la egipcia. Las primeras colonias judías en este país parece que tuvieron lugar después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor en 587. Hacia el 580 grupos de judíos, entre los que se hallaba el profeta Jeremías se refugiaron en Egipto. El más conocido de estos asentamientos fue el formado por mercenarios judíos en Elefantina, una isla del alto Nilo. Sus colonos cultivaban y se transmitían de padres a hijos la tierra. Esta colonia judía, con un templo dedicado a Yahu (Yahvé), parece haber desaparecido hacia el 400 a.C. Los sensacionales hallazgos papirológicos de Elefantina, en la frontera sur de Egipto, dan prueba de la gran antigüedad de la judería egipcia. Poseemos un papiro con la copia de una instancia de la comunidad judía de Jeb al gobernador persa de Judea, Bagohí, que data del 407 a.C., solicitando el permiso para reconstruir los lugares de sacrificio del dios Yahu, destruidos por los egipcios tres años antes. De otros papiros del período comprendido entre el 471 hasta el 410 se deduce que los judíos prestaban servicio militar y, al propio tiempo, tenían tierras tanto en la fortaleza de Jeb, en la isla Elefantina, como en la fortaleza fronteriza de Siene (la actual Asuán) situada en la orilla opuesta del Nilo.

Pero la diáspora egipcia parece haberse formado sobre todo a partir de Alejandro y de los primeros Ptolomeos. Que hubo judíos en las ciudades de Náucratis y Ptolemaida es probable, pero no conocemos bien la historia de estas dos villas. Sin embargo, Alejandría fue, sin lugar a dudas, el centro más importante de la diáspora judía. Si se da crédito a Josefo[12], Alejandro había instalado judíos en Alejandría desde la fundación de la ciudad en el 331. De hecho se han encontrado inscripciones funerarias judías, en griego y arameo, en la necrópolis de Ibrahimiga, que data de principios del siglo III a.C. La onomástica es un buen indicador de la intensidad de la helenización de los judíos de Egipto. Los nombres de los ju-

[11] Cicerón, *Oratio pro L. Flaccho* 28.
[12] Josefo, *Bell.* XI 487-488.

díos llegados hasta nosotros son griegos o, los que no son de este origen, aparecen helenizados.

El Pseudo-Hecateo, historiador judío de principios del siglo II, cuenta que, después de la victoria de Ptolomeo Lago sobre Demetrio Poliorcetes en Gaza en el 312 a.C., un gran sacerdote judío, Ezequías, y un determinado número de sus correligionarios siguieron al general victorioso en Egipto, donde se instalaron y se beneficiaron de una "constitución" escrita[13]. Parece que los Ptolomeos asignaron a los judíos uno de los cinco barrios de la ciudad (el barrio delta). En el primer siglo de nuestra era, Filón[14] indica que había dos barrios judíos, pero que éstos habitaban también en otras zonas de la ciudad. Filón habla de un millón de judíos en Egipto[15], aunque esta cifra parece exagerada. Los historiadores defienden una población de doscientos mil judíos en Egipto, de los que la mitad vivía en Alejandría.

Los datos que tenemos sobre la situación de los judíos en Alejandría en la primera época helenística son muy escasos. Sabemos de un tal Dositeo, hijo de Dimilo, que salvó la vida a Ptolomeo IV Filopátor (222-205 a.C.) en el atentado llevado a cabo por un desertor antes de la batalla de Rafia. Este personaje judío era por el año 240 a.C. *hypomnêmatógraphos*, superintendente de la secretaría de la corte; en el 225/4 acompaña a Ptolomeo III Evergetes (246-222 a.C.) por Egipto y en el 222 aparece como sacerdote de los Ptolomeos. Dositeo es prototipo del judío asimilado al ambiente griego de Alejandría; por ello, el libro tercero de los Macabeos lo presenta como judío de origen, que "apostató más tarde de la Ley y abandonó la fe de los padres" (3 Mac 1,3). Salvo raras excepciones como ésta, hemos de suponer que los judíos de Egipto en esta época pertenecían a las clases modestas.

Según la *Carta de Aristeas* (12-13), Ptolomeo I, hijo de Lago, deportó a cien mil judíos a Egipto y puso a treinta mil de ellos de guarnición en las fortalezas. Aunque la cifra parezca exagerada, no puede negarse un núcleo histórico a la noticia, pues consta que dicho rey tomó Jerusalén por la fuerza de las armas[16]. En tiempos

---

[13] Josefo, *Contra Apión* I 22,7–16.

[14] Filón, *Contra Flaco*, 55.

[15] Filón,*Contra Flaco,* 43

[16] Josefo, *Contra Apión* I 22/209-211; *Ant.* XII 1; Apiano, *Syr*. 50.

de Antíoco IV Epífanes, la emigración judía a Egipto creció enormemente y fue acogida calurosamente por el monarca egipcio, que era amigo del filósofo judío Aristóbulo. Por ejemplo, después del asesinato del gran sacerdote de Jerusalén, Onías III, en 170, su hijo, Onías IV, huyó a Egipto. Allí, gracias al rey Ptolomeo VI Filométor (181-145) y su mujer Cleopatra II, se estableció en un territorio situado al oeste o al sur del Delta, llamado la "tierra de Onías", fundando la ciudad de Leontópolis. Los judíos ocuparon en seguida altos cargos incluso en el ejército y se les permitió construir un templo, una especie de sustituto del santuario de Jerusalén que, por aquella época (160 a.C.) había sido profanado por los Seléucidas. Su sumo Sacerdote era Onías IV. El templo de Onías no desapareció hasta el 73 de nuestra era, cuando fue destruido por los romanos a las órdenes de Vespasiano. Onías era, al mismo tiempo, jefe de una unidad militar judía autónoma y su ejército desempeñó en muchas ocasiones un buen papel en la historia de Egipto.

Fue en Alejandría donde nació, a partir del s. III a.C., la traducción griega del Antiguo Testamento, la versión de los Setenta, que sería la Biblia adoptada por los cristianos. Aquí se produjeron otros muchos escritos judíos, algunos originales en lengua griega y otros traducidos del hebreo o del arameo y aquí vivió y desarrolló su actividad más adelante el mayor filósofo judío de la antigüedad: Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús.

En resumen, de los tres grandes centros de la diáspora judía, Babilonia, Asia Menor y Egipto, fue éste, sin duda, y en concreto la ciudad de Alejandría, el más importante en el período helenístico y aquél en el que se fraguó de modo más claro el judaísmo helenístico, o dicho de otro modo, aquél en el que el helenismo penetró con más fuerza en el judaísmo dándole una configuración totalmente particular. Fue en Alejandría donde el helenismo se abrió más al mundo pagano para proclamar su mensaje de salvación.

4. Rasgos fundamentales del judaísmo helenístico

Cuatro son los rasgos que configuraron el judaísmo helenístico en Alejandría:

A. *La lengua griega como vehículo de comunicación, de expresión literaria y religiosa.*

El vehículo portador de la cultura judía helenística fue la lengua griega. La adopción del griego como la lengua de la Biblia, de la liturgia, de la predicación sinagogal y de la literatura religiosa –que debió ser muy abundante, pero que se ha perdido en su mayor parte o se conserva muy fragmentariamente– hizo que con el idioma penetrasen en el pensamiento judío concepciones, ideas y esquemas propios de la cultura helenística.

La sustitución de nombres semíticos por otros griegos es una muestra de acomodación de los judíos al entorno:

> Los papiros e inscripciones nos ofrecen amplio material al respecto. Aunque los nombres hebreos o semíticos no desaparecen totalmente durante el período helenístico, aparecen a su lado multitud de nombres griegos como Alejandro, Ptolomeo, Antípatro, Demetrio, Jasón y similares. A veces, los judíos traducen sus nombres hebreos al griego (Matatías, por ejemplo, se transforma en Teodoro) (…); los judíos no dudaron incluso en utilizar nombres derivados de divinidades griegas como Apolonio, Heraclides o Dioniso. A veces empleaban dos nombres a la vez: uno griego; semítico, el otro. Así, encontramos en los papiros frases como las siguientes: 'Apolonio, cuyo nombre sirio (es decir, semítico) es Jonatán', 'Heras, también llamado Ezequiel', etc. Los judíos no sólo adoptaron denominaciones griegas, sino también egipcias, como el nombre, muy popular, de Horus[17].

Entre los 72 expertos en lengua griega y hebrea, traductores de la Ley al griego, que nombra la *Epístola de Aristeas* (cf. más abajo) hay cerca de una decena que portan nombres griegos, casi todos ellos teóforos (Dositeo, Teódoto, Teófilo, Teodosio).

Fue en el seno del judaísmo helenístico, como ha dicho H. Köster, donde

> Las proposiciones teológicas se transformaron en filosofía, los libros de la Biblia se convirtieron en obras de alcance filosófico y religioso que, como los escritos de Homero, podían ser interpretados alegóricamente; la historia de la creación se convirtió en una cosmogonía; los ritos religiosos como la circuncisión y la observancia del sábado se podían volver a entender desde el punto de vista espiritualista y simbólico. En el judaísmo alejandrino, las oraciones judías tradicionales adopta-

[17] V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1961) 346.

ron en la traducción griega formulaciones estoicas y los judíos grecoparlantes emplearon para sus escritos las formas literarias helenísticas, haciendo a veces aparecer sus obras bajo el nombre de famosos escritores griegos de la época clásica.

B. *Cierta autonomía religiosa, con Jerusalén y el Templo como punto de referencia*

En Alejandría, los judíos gozaban de una autonomía religiosa matizada. En la diáspora, en general, la práctica de la religión por parte de los judíos sólo podía llevarse a cabo en la medida en que las autoridades políticas concediesen ciertos privilegios, como podía ser la observancia del sábado o la liberación del servicio militar (logro conseguido sólo en época romana, pero no en el periodo helenístico), el derecho de reunión y de enviar divisas a Jerusalén. Sin embargo los judíos jamás fueron liberados oficialmente de la obligación de participar en los cultos públicos de la ciudad y del Estado. No se conserva ningún documento que acredite el derecho de éstos para desdeñar a los dioses de la ciudad o a los del pueblo romano, sino que en la práctica se ignoraba sencillamente el que los judíos se abstuviesen de tomar parte en las celebraciones cultuales oficiales.

La vida religiosa de los judíos en Alejandría, al igual que en otras ciudades de la Diáspora, estaba organizada en torno a las casas de oración o *proseukhaí* (Isaías 56,7). El término "sinagoga" no aparece en los autores judíos de Alejandría hasta el s. I a.C. Los papiros judíos mencionan diez sinagogas repartidas a lo largo de Egipto (una de ellas, la de Sedia, con una inscripción que ofrece la mención más antigua conocida de la palabra *Ioudaîos* ('judío'); otra, del mismo tiempo más o menos, en Crocodilópolis en el Fayum. Los textos del Talmud describen la gran sinagoga de Alejandría como una soberbia basílica, de gigantescas dimensiones, con sus sesenta y un asientos de oro para los miembros de la *gerusía* (Talmud de Babilonia, *Sukká* 51a par.). A los ojos de los no judíos, éstas *proseukhai* (lugares de oración o sinagogas) correspondían a los templos de las demás religiones.

Las comunidades judías de Alejandría no estaban totalmente desligadas de Jerusalén: en sus oraciones diarias, todos los judíos se ponían en dirección a esta ciudad, como prescribirá luego el Talmud: "Los que se encuentren fuera de la tierra de Israel deben

volver su corazón (mente; Talmud Palestinense: rostro) hacia la tierra de Israel; los que estén en Israel volverán su corazón hacia Jerusalén, y en Jerusalén hacía el templo... En consecuencia, aquellos que están en el norte de Jerusalén, volverán su rostro al sur; los que están en el sur, hacia el norte; los del oeste, hacia el este, de modo que todo Israel rece (orientado) hacia el mismo lugar[18]. Los judíos de Alejandría, al igual que los del resto de la Diáspora, pagaban anualmente una ofrenda para el Templo, como símbolo de la unión religiosa con Jerusalén, centro del judaísmo. Esta obligación se había fijado desde el siglo I a.C. y ascendía a medio siclo anual[19]. Conocemos una serie de edictos imperiales desde Julio César y Augusto que reconocen a los judíos de la Diáspora este derecho a recolectar esa suma y enviarla a Jerusalén por medio de unos delegados[20]. El dinero que llegaba a Jerusalén por ese motivo servía no sólo para el mantenimiento del templo, sino también para otros servicios públicos como pago de escribas, administradores, canalizaciones de agua y reparaciones de las murallas[21]. Filón refiere que en casi todas las ciudades había una caja de recaudación y que en determinada época los dineros ingresados eran transportados por personalidades de relieve[22]. Jerusalén y su templo eran, sin lugar a duda, el primer foco de atracción de los judíos dispersos por el mundo. Es verdad que en cada ciudad existía al menos una sinagoga donde leer y comentar las Escrituras, pero en ella no podían ofrecerse los sacrificios que prescribía la Ley, por ejemplo con ocasión del parto (Lv 12,2-4.8; 2,21-28).

Una tendencia a interpretar laxamente la legislación permitía exonerarse de tales obligaciones sacrificiales, pero los más piadosos procuraban cumplir con ellas visitando Jerusalén al menos una vez en la vida y ofreciendo varios sacrificios a la vez. Dt 16,16, no obstante, prescribía la obligación de peregrinar a la ciudad tres veces al año, para tres fiestas religiosas: Ázimos, Pentecostés y Tabernáculos. Filón de Alejandría habla de "miles de hombres,

---

[18] Tosefta, *Ber.* 3,15-16.

[19] Filón, *Spec. Leg.* I 76-78.

[20] Josefo, *Ant.* XIV 185-267; XVI 160—178; véase la práctica de Pablo (cf. 2 Cor, 9,1ss).

[21] Talmud de Babilonia, *Ketuboth* 105a; 106a.

[22] Filón, *Spec. Leg.* I 76-78.

procedentes de miles de ciudades, que acudían en masa a Jerusalén desde los cuatro puntos cardinales”[23].

Tan fuerte como la unión con el Templo era la vinculación de la Diáspora a las autoridades doctrinales de Jerusalén. La interpretación farisaica de la Torá gozaba en las juderías del extranjero del mismo prestigio que en la patria palestina, al menos en las cuestiones principales, aunque en asuntos secundarios hubiera diversas particularidades locales.

Por otra parte, estas relaciones redundaban en beneficio no sólo de la Diáspora, sino también de Jerusalén: la fortaleza de la patria mejoraba la situación de los judíos residentes en el extranjero, y, a la inversa, la posición de la patria se fortalecía por la estrecha unión con la Diáspora.

Cada comunidad tenía derecho a presentar las cuestiones en litigio ante el tribunal de arbitraje propio, exactamente igual que otras asociaciones de culto, sin que mediasen en modo alguno las autoridades de Jerusalén. Sin embargo, los pleitos de mayor cuantía podían resolverse ante el Sanedrín de Jerusalén. Del mismo modo, de esta suprema institución emanaban prescripciones y directrices religiosas que debían observarse también en la Diáspora. Conservamos noticias también de que -ya en el siglo I de nuestra era- unos mensajeros o ciertos sabios peritos en la Ley recorrían las comunidades de la Diáspora portando cartas del Sanedrín o de sus jefes, inspeccionando el cumplimiento de la Ley y recogiendo los dones y ofrendas para el funcionamiento de las instituciones de la metrópoli.

C. *Organización de la comunidad a la manera de las asociaciones helenísticas (políteuma).*

El judaísmo helenístico adoptó en su aspecto exterior y en su forma de organización ropaje griego. En las ciudades conquistadas por Alejandro Magno se trató siempre de mantener la superioridad militar y política que disfrutaban los griegos sobre las poblaciones autóctonas, practicándose una política segregacionista. Los derechos civiles y la educación gimnasial eran patrimonio de la población de origen greco-macedonio. En Alejandría, en el período del

[23] Filón, *Spec. Leg.* I 69.

primer helenismo (s. III a.C.), se exigía a las personas de origen egipcio un visado para entrar en la ciudad; los judíos, que llegaron a representar una tercera fuerza entre griegos y egipcios, no eran considerados ciudadanos de pleno derecho, por razones políticas y religiosas. La afirmación de Flavio Josefo acerca de la igualdad de derechos (*isopoliteía*) de los judíos en Alejandría y Antioquía resulta pretenciosa. Según este historiador, muchos judíos sirvieron como mercenarios bajo Alejandro Magno y en reconocimiento a semejante colaboración de su parte, fueron acogidos en la recién fundada ciudad de Alejandría con los mismos derechos que los griegos, de suerte que desde un principio gozaron de la ciudadanía alejandrina plena. Claudio y Nerón se negaron a reconocer tal igualdad de derechos a los judíos de Alejandría y de Cesarea.

Los judíos, sin embargo, aunque desprovistos de la plena ciudadanía, no estaban totalmente desprotegidos. Formaban un *políteuma*, regido por un etnarca que dirigía la administración, las finanzas y los archivos de la comunidad y era asistido por un Consejo de ancianos o *gerusía* de 71 miembros. Se había formado así una especie de estado dentro del estado de la *polis* autónoma, con igualdad de derechos entre los miembros de la comunidad desde el punto de vista de la ciudadanía, de tal suerte que la relación de los judíos de Alejandría con los restantes habitantes de la ciudad no era como la de los extranjeros con los ciudadanos[24], sino como la existente entre los ciudadanos de dos ciudades autónomas distintas, tal como si hubiera una Alejandría judía y otra helénica. Los documentos se escribían en griego y los contratos legales se atenían al formato del derecho vigente griego o romano, incluso es posible que se abandonase el sistema teocrático estatal de los cargos dotados de autoridad del templo de Jerusalén por uno más democrático y asambleario.

En Alejandría los judíos desempeñaban profesiones de mercenarios y colonos. Su fama militar era excelente. La colonia de judíos trajo a otros judíos, arrendatarios (colonos) o artesanos. Había judíos funcionarios locales.

---

[24] Éste era el caso de las *katoikíai* o 'asentamientos urbanos' en que la ciudadanía estaba formada por soldados, es decir, veteranos y otros colonos en lugar de los antiguos habitantes.

Pero a pesar del alto grado de helenización de los judíos de Alejandría, éstos no se asimilaron totalmente ni se diluyeron en el ambiente helenístico pagano. El judío seguía guardando el sábado, se abstenía de alimentos impuros y era asiduo de las numerosas sinagogas de Alejandría. La comunidad judía constituía un grupo social semiautónomo y compacto, con funciones administrativas, financieras y judiciales propias, según refiere la *Carta de Aristeas* (310).

La relación entre la organización de la comunidad judía de cada ciudad y las instituciones de ésta no estaba libre de problemas y tensiones debido a que los judíos, por una parte, deseaban mantener una organización propia, al tiempo que luchaban por una igualdad de trato con relación a los otros ciudadanos. A esto se añadía que los judíos se las ingeniaban para conseguir de los poderes centrales diversos rescriptos garantizando determinados privilegios tales como vivir de acuerdo con la Ley judía, mantenimiento de funcionarios y locales exclusivos –incluso mercados propios, donde se vendían alimentos *kasher* o puros–, exención de funciones en el servicio militar que fueran ofensivas contra su conciencia. En estas circunstancias era normal que las ciudades intentaran privar a los judíos de tales privilegios, mientras éstos procuraban mantenerlos a la vez que gozaban del *status* general.

Los judíos disfrutaban de hecho de notables exenciones de deberes ciudadanos (por ejemplo, no estaban obligados a contribuir con aportaciones económicas a la construcción y mantenimiento de gimnasios, juegos atléticos y otros edificios públicos, ya que podían utilizarse para cultos paganos). Por lo general, no querían aceptar altos cargos públicos, ya que la religión oficial, pagana, y sus deberes iban inherentemente conexos con el desempeño de tales cargos. Tampoco podían integrarse plenamente en la ciudadanía, puesto que esto era incompatible con una lealtad plena a su religión.

Por todo este conjunto de excepciones los judíos eran sentidos como un cuerpo extraño y era normal que surgiera el antisemitismo como expresión de una profunda falta de entendimiento entre dos comunidades, del poco deseo, o al menos del no pleno deseo, de asimilación que el grupo judío mostraba hacia el pueblo con el que convivía.

D. *Una producción literaria peculiar con fines apologéticos*

Los escasos restos de literatura judeohelenística del período ptolemaico (siglos III-II a.C.) que nos han llegado dan prueba del grado de helenización de la diáspora alejandrina y son muestra de los esfuerzos del judaísmo por desarrollarse dentro de la cultura helenística sin renunciar a su peculiar idiosincracia. Esta literatura judía helenística no es anónima como la de los judíos de Palestina (a excepción del libro del Eclesiástico). Cultiva los más variados géneros literarios. Algunas obras se han conservado en estado fragmentario y fueron recogidas por Alejandro Polihístor (historiador pagano del siglo I a.C. que reunió una colección de extractos de escritores, algunos de ellos judíos) o por autores cristianos como Eusebio de Cesarea (que insertó parcialmente la colección de Polihístor en su *Praeparatio evangelica*)[25].

Hacia el 222-205, época de Ptolomeo IV Filopátor, un judío llamado Demetrio (¿de Alejandría?) cultiva la historiografía para demostrar la antigüedad de la religión judía. Este personaje trabajó sobre la historia bíblica con concisión y sobriedad. Flavio Josefo transmite partes de una amplia obra histórica judía de este autor "Sobre los reyes de Judá", compuesta hacia el 200 a.C., de manera cronológica. En su obra, Demetrio se ciñe unas veces al texto bíblico, como cuando trata de calcular con exactitud la época del nacimiento de los hijos de Jacob o la duración del periodo entre el comienzo del exilio en el reino del norte o del sur hasta su época; en otras, en cambio, como cuando prueba que Séfora, la mujer de Moisés, era del linaje de Abrahán, o cuando aclara por qué estuvo José durante nueve años en Egipto, pese a su alto cargo, sin preocuparse por su padre, está tratando de eliminar las dificultades que pondrían al texto bíblico los críticos cultos, judíos o paganos, siguiendo para ello el método de la solución de aporías.

---

[25] Alejandro Polihístor es casi el único autor que nos ha transmitido fragmentos de escritores judíos que escribían en griego y que se ocupaban de los personajes del Génesis o de la historia de Israel. Polihístor procedía de Mileto y llegó a Roma como prisionero en la guerra mitridática donde permaneció, después de su liberación por parte de Sila, hasta su muerte, poco después de mediado el s. I d.C. Su obra histórica, entre ella un libro *Sobre los judíos,* consta fundamentalmente de una colección poco crítica del material y de extractos de otros autores.

Artápano (en la mitad del s. II a.C.) escribe una novela que hace de Moisés el descubridor de la escritura y fundador de la religión egipcia, e indirectamente de la griega. Este autor apenas se siente obligado por el sentido literal bíblico, subordinando todo a la glorificación del pasado judío. Así resulta, por ejemplo, que Abrahán enseñó astrología al rey de Egipto, o que Moisés fue el responsable de dividir Egipto en comarcas. Según Artápano, Moisés era un hombre divino, el inventor de los barcos y de la maquinaria para el riego y el cultivo en general.

Para Ezequiel, autor de tragedias e imitador del estilo de Esquilo y Eurípides, la historia no está regida por el destino, sino por la providencia de Dios que salva a Israel. Ezequiel compone, entre otros, un drama sobre la historia del éxodo. Si los dramas de Ezequiel se pensaron realmente para ser representados, tendríamos aquí un ensayo de creación de un teatro nacional judío; verosímilmente su propósito fue el de ofrecer a los judíos cultos un sustituto, para ser leído o representado, de las piezas profanas paganas.

Para ensalzar las glorias de las ciudades de Siquén o de Jerusalén, Teódoto y Filón el Viejo (probablemente contemporáneo de Ezequiel) escriben poemas épicos en hexámetros arcaizantes, verdadero atentado contra la prosodia griega. Filón, en concreto, compuso una epopeya sobre Jerusalén.

Los Oráculos Sibilinos judíos (a partir del s. II a.C.) interpretan la *Teogonía* de Hesíodo haciendo de los titanes y divinidades del Olimpo los primeros reyes que trajeron la guerra sobre la humanidad después de Noé. Estos oráculos son una colección integrada por múltiples estratos de vaticinios paganos, judíos y cristianos de diferentes épocas; su división y su ordenación es muy difícil. Las partes judías más antiguas se encuentran en el libro tercero y remontan al siglo II a.C. habiéndose reelaborado en ellas antiguos oráculos paganos. Los autores presentan a la Sibila dirigiéndose a los pueblos paganos. Una y otra vez predice, primero, el destino de los pueblos, desde los tiempos más antiguos hasta el presente del autor, para añadir amenazas y promesas para el futuro próximo, siendo éste el lugar indicado para las prédicas judeohelenísticas con la exhortación a dejar la idolatría y la perdición moral antes de que se abatan terribles castigos sobre los impenitentes.

El filósofo y apologeta Aristóbulo (siglo II a.C., probablemente) es el iniciador de la interpretación alegórica del Pentateuco, en un

estadio quizás anterior a Filón e incluso al de la carta del Pseudo-Aristeas. Aristóbulo no emplea todavía términos fijos, desconoce la generalización del segundo sentido de la Escritura y no presupone, como Filón, ninguna tradición exegética de alegoresis culta; para él, Pitágoras y Platón tuvieron conocimiento de la ley mosaica.

Desde Aristóbulo a Filón se desarrolló toda una escuela de pensamiento filosófico judío, caracterizada por el uso del método alegórico. Lo que faltaba por completo en Aristóbulo, a diferencia de Filón, es la especulación de los seres intermedios entre la divinidad y el ser humano. En este aspecto, el libro de la *Sabiduría*, también un producto de Alejandría, constituye un importante nexo de unión. Dicho escrito no es homogéneo. Los capítulos I-V parecen haber sido traducidos del hebreo y reflejar la situación de Palestina; el resto contiene, asimismo, varias partes primitivamente independientes, pero parece tener como fondo común la Alejandría judeohelenística y da la impresión de haber sido reelaborado de una manera homogénea por el desconocido escritor, que fue a la vez el traductor de la primera parte. En las partes de impronta helenística nos encontramos con la figura de la Sabiduría divina personificada (Sofía), presentada, por un lado, en una forma estoico-dinámica (especialmente Sab 7,22s), y, por otro, como una figura angélica e hipostática (especialmente 10,1-11,1) a la que, juntamente con el nombre de Sofía, se le aplica el de Logos (18,14-19).

La Carta de Aristeas ensalza la cultura griega y la monarquía Ptolomea, pero constituye también toda una apología de la ley de los judíos. Aristeas, un funcionario de la corte de Ptolomeo II Filadelfo, habría dirigido un escrito a Filócrates, un hermano suyo también pagano. La carta presenta a ambos como admiradores de la sabiduría y piedad judías y como testigos además de la actitud projudía del propio rey. De éste refiere Aristeas que emancipó a todos los esclavos judíos, a costa del erario público, y que luego envió una embajada a Jerusalén solicitando que se preparase la traducción al griego de la Torá (la Ley), de la que más adelante hablaremos. Esta carta no fue escrita, sin embargo, en la época de su fecha ficticia (reinado de Ptolomeo V Filadelfo: 284-247), sino aproximadamente un siglo después.

Jasón de Cirene escribió en griego una obra en cinco libros sobre la revuelta de los Macabeos. La compuso aproximadamente hacia el 100 a.C., según el modelo de los historiadores griegos, “re-

firiendo exactamente los hechos singulares" y "ofreciendo un resumen de los mismos", que nos ha llegado resumida en el segundo libro de los Macabeos (2,28-30). Jasón relata con apreciable rigor histórico la insurrección macabea contra los intentos de reforma helenizante en Palestina.

No podemos terminar este breve periplo por la literatura judía helenística sin citar la novela alegórica de José y Asenet que proporciona un ejemplo de utilización peculiar de la historia de los patriarcas. En esta obra aparecen casi todas las características de una novela helenística: en ella, el motivo amoroso es fundamental aunque apenas está presente el tema del viaje. Asenet aparece como la reencarnación de la comunidad convertida a la verdadera fe. José es la personificación del enviado celestial. El pan, el cáliz y la unción son los símbolos del sacramento de la verdadera comunidad, en la cual la comida se interpreta como el pan celestial[26]. El escrito surgió probablemente en el s. I a.C. en Egipto.

Hay que mencionar también una literatura judía esotérica sobre magia y astrología, que hacía de Moisés el primero y más grande de los magos, y que influyó más allá de los límites del judaísmo.

Dentro de estos empeños literarios hay que hacer una mención especial de la llamada "versión de los LXX", es decir, la traducción al griego, en principio, de la Torá hebrea o Pentateuco. Es ésta la obra cumbre del judaísmo alejandrino, que ha perdurado por los siglos y ha tenido influjo universal. No cabe duda de que ese esfuerzo de traducción del hebreo al griego estaba dirigido hacia el consumo religioso interno, pero también debió impulsar a ello el deseo de acercar las Escrituras al mundo gentil. Esta traducción del Antiguo Testamento no sólo creó un libro que se podía usar en las funciones religiosas, sino también una base para un nuevo despertar de la teología judía dentro de un ámbito cultural nuevo, haciendo posible que los fermentos de una renovación, ya presente en la tradición de Israel y en la teología postexílica, se desarrollaran dentro de los horizontes de la cultura y religiosidad del helenismo. En este sentido, los LXX son el testimonio más

---

[26] Cf. los numerosos paralelos de esta novela con el Nuevo Testamento en A. Piñero, "José y Asenet y el Nuevo Testamento", en *Actas del I Simposio Bíblico Nacional 1982* (Madrid 1984) 623-36.

preclaro de la helenización del judaísmo. Gracias a la terminología abstracta del griego, los contenidos bíblicos se presentaron bajo una nueva luz y, a la inversa, el nuevo texto griego comenzó a ampliar y transformar el mundo de las nociones abstractas griegas de cuantos con él se familiarizaban.

La traducción de los LXX representó un fenómeno sin precedentes en la antigüedad, de capital importancia para la historia de nuestra civilización. Es la primera traducción de un corpus completo de literatura semítica a la lengua culta de la antigüedad clásica. Representa el primer ensayo de simbiosis cultural entre griegos y semitas, con judíos helenistas por intermediarios. Esta Biblia griega habría de ser la Biblia adoptada por los cristianos: de ella surgirán múltiples traducciones a todas las lenguas: la Vetus Latina, la Peshitta (siríaca), versiones al copto, armenio, georgiano, etíope, árabe, a las lengua eslavas... Junto a este legado, el judaísmo alejandrino dejó otro: la escuela exegética, fundada en el método alegórico, que en línea con la tradición filoniana, conocerá su época de esplendor con Orígenes y Clemente de Alejandría[27].

El último y quizás más insigne producto de la diáspora alejandrina en la época que nos ocupa es Filón, filósofo alejandrino, el escritor más sabio y prolífico del judaísmo helenístico, que murió unos 20 años después de Jesús. Nació Filón hacia el 15 a.C., en Alejandría, dentro de una familia judía helenizada. Fue educado a la usanza griega y, como sus padres eran acomodados, tuvo los mejores maestros. Conocía muy bien la lengua, la historia y la filosofía griegas y citaba sin esfuerzo a poetas y trágicos. De su formación judía poco sabemos: de la lengua hebrea no conocía sino algunas palabras y expresiones. Gracias a la sinagoga, estaba familiarizado con el culto, la exégesis y apologética judeohelenísticas. De la densa niebla que se cierne sobre su existencia destacan los años 37-41: la comunidad judía de Alejandría, expuesta de pronto al recelo del gobernador Avilio Flaco, vivió semanas de pánico. Flaco, prefecto romano de Egipto, entregó a los judíos de Alejandría a la cólera popular por negarse a adorar las imágenes cultuales del emperador divinizado, acontecimientos descritos por Filón en sus obras *Ad Flaccum* y *Legatio ad Gaium*. Filón, perso-

---

[27] Ulterior información sobre esta versión de los "Setenta" en el capítulo IV.

naje importante de esa comunidad, fue enviado como delegado a Roma, se encontró con Calígula –sin éxito para sus propósitos–, y luego con su sucesor Claudio –con más fortuna–. La época de su madurez bien avanzada coincidió con los acontecimientos que relatan los *Hechos de los Apóstoles.*

Los escritos de Filón son importantes para la historia de la filosofía antigua, pues representan, después de Aristóteles, el primer *corpus* filosófico amplio conservado, tanto en manuscritos medievales –que se remontan a la biblioteca de Cesarea– como en algunos papiros y en numerosas citas de los Padres de la Iglesia.

Los judíos, por su parte, prefirieron ignorarlo muy pronto, porque los cristianos hicieron de él en algún sentido su primer teólogo. Su obra tuvo gran importancia en la formación de la exégesis cristiana; los Padres admiraban a este comentador judío del Pentateuco por el elevado tono y exigencias morales, preservaron del olvido sus obras y adoptaron muchas de sus interpretaciones exegéticas. Su interpretación alegórica del Pentateuco, la parte de la Biblia sobre la que versa el comentario filoniano, se basa en el texto griego, utilizando con frecuencia imágenes y asociaciones del campo lingüístico helenístico, sin dejar por ello de ser un creyente judío. El texto griego que comenta es prácticamente idéntico al que conocemos de los LXX, la Biblia cristiana, aunque de vez en cuando tiene lecturas propias que pueden deberse a aproximaciones o deformaciones voluntarias introducidas por él por necesidades del comentario. Aunque practica la exégesis alegórica, lo hace dentro del marco de una espiritualidad auténticamente judía.

La obra de Filón es muy extensa: tiene escritos de carácter histórico, filosófico, exposiciones exegéticas, tratados y comentarios.

Dentro del inmenso depósito de datos que contiene su obra y cuyo conocimiento ayuda para penetrar mejor en el pensamiento religioso judío del s. I, deben destacarse los siguientes temas que interesan especialmente a la exégesis del NT: “cuestiones de *halakhá* (o norma legal) alejandrina, concepciones sobre Dios y las fuerzas que de Él proceden; concepto de *Logos, Sofía* y *Dínamis* o Poder divino; esencia y naturaleza del hombre; doctrina sobre las virtudes y recepción de la ética estoico-cínica por el judaísmo helenístico; doctrina de la gracia como fundamento de las virtudes; perdón de los pecados y purificación del alma; misión ecuménica del pueblo judío; importancia universal de la Torá; afinidades y

diferencias del judaísmo con las religiones mistéricas; cuestiones de culto y su interpretación espiritualista"[28], etc.

Toda su obra estuvo orientada precisamente a tender un puente entre religión, ley y ética judías y la filosofía más elevada del helenismo. Para Filón, la sabiduría más profunda se encontraba en las Escrituras hebreas y sus preceptos dejaban entrever las concepciones más elevadas sobre el hombre y sus relaciones con Dios y sus propios congéneres. Por ello parecía conveniente presentar a los ojos de los gentiles la estructura racional de la revelación.

El denominador común a toda esta literatura es su finalidad apologética. Presentado con frecuencia el pueblo judío por parte de sus adversarios y detractores como un pueblo sin el mérito de una gran antigüedad, sin logros culturales, sin culto a la divinidad, sin un verdadero amor a los hombres, como enemigo de la sociedad humana y seguidor de prácticas ridículas, los escritores judeohelenísticos, por el contrario, tratan de deshacer esta leyenda que se cernía contra ellos cayendo con frecuencia en la hipérbole y dejándose llevar por una fantasía muy lejana con frecuencia de la sobriedad del relato bíblico.

5. El núcleo del mensaje de salvación judeohelenístico

En el judaísmo helenístico se dieron las más diversas diferencias de matiz en la actitud fundamental hacia la Torá, desde el liberalismo de los alegoristas consecuentes consigo mismos hasta la más estricta observancia a su tenor literal; desde la negligencia de los judíos filohelenos hasta el más riguroso celo por la ley de los Padres. Sin embargo, el judaísmo helenístico, y en especial, el alejandrino, pues de éste es del que nuestro testimonio procede casi exclusivamente, podemos decir que se presenta como una activa fuerza de expansión, como una conciencia religiosa de misión, como una confesión de fe y un mensaje.

Tres son las principales aspiraciones de éste: la proclamación del verdadero Dios, del verdadero camino de la piedad y de la verdadera esperanza para los hombres.

---

[28] Cf. A. Piñero - J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (Córdoba 1995) 269.

Frente al politeísmo helenístico, el judaísmo proclamaba el *monoteísmo*, la insensatez de la idolatría y la incomparabilidad del verdadero Dios con los dioses del helenismo. Esto se formulaba, eso sí, utilizando la terminología abstracta helenística: a Dios se le podía llamar Creador, Comienzo de toda generación (*Sab* 13,3), Generador (*OrSib* III 296,726) o Hacedor de todo (V 328), e incluso se podía afirmar, con Filón, la intervención en la acción creadora de Dios (a quien el Pseudo-Aristeas [185; *Sab* 7,25] llama *pantocrátor*) de entes intermedios (fuerzas, la *Dínamis*, el Logos).

La verdadera piedad consiste en el cumplimiento de la Torá o Ley de Dios. Los judíos estaban impresionados por la seriedad del llamamiento a la virtud que hacía la filosofía helenística. Pero ellos identificaron la virtud con la sumisión a la soberanía del verdadero Dios expresada en el cumplimiento de la Torá. Por eso afirman sin reparos que el obrar bien es un don que la divinidad concede al hombre, siendo, por tanto, el fruto de la adoración al verdadero Dios. Filón está completamente convencido de que los prosélitos experimentan, inmediatamente después de su conversión, una renovación moral completa, de la misma manera que los apóstatas judíos incurren, a la inversa, en la ruina moral.

La verdadera esperanza para los hombres reside, según los judíos, en la celosa adoración del verdadero Dios y en la observancia de su Torá[29], y esta esperanza incluía también al mundo no judío. Para los no judíos había dos caminos: hacerse prosélito o "temeroso de Dios".

Los prosélitos o conversos al judaísmo, realizaban su ingreso en esa religión mediante la circuncisión, un baño bautismal y la ofrenda de un sacrificio en el Templo. La circuncisión representaba uno de los grandes impedimentos para su conversión, pues ésta, para la mentalidad antigua, constituía una desagradable deformación del cuerpo y una operación dolorosa. Al prosélito se le estimaba judío y se le debía tratar como a judío de nacimiento.

La otra vía era la de hacerse "temeroso de Dios" (*sebómenoi-phoboúmenoi ton theon*). A éstos no se les consideraba miembros de la comunidad cultual judía, aunque constituían un círculo muy próximo a ella, pues tomaban parte en el servicio divino judío

---

[29] Filón, *Spec. Leg.* I 77s.

y observaban algunos preceptos escogidos e importantes de la Ley, como el sábado y los preceptos alimenticios. Los temerosos de Dios se separaban claramente del paganismo de su entorno ya que habían abandonado el culto pagano para adherirse a la adoración del único Dios verdadero. El centurión Cornelio de Hch 10,2 era uno de éstos: rezaba al Dios de Israel, hacia donativos al pueblo de Dios, pero era considerado pagano hasta el punto de ser su casa y su mesa intangibles para los judíos fieles a la Ley (Hch 11,3). A los que habían nacido paganos no se les exigía la aceptación total de la Torá, con la que se transformaban en judíos; se podía honrar también al verdadero Dios sin convertirse en judío pleno por medio de la circuncisión. Este aserto aislado, que comenta Josefo negativamente, tal vez deba tomarse en serio, habida cuenta de los grandes grupos de los llamados "temerosos de Dios" que aparecen sobre todo en el libro de los *Hechos*.

También era preciso esperar como no judío la salvación de Israel. Esta esperanza podía orientarse hacia este mundo y poner en primer plano la proximidad salvadora de Dios en la vida del individuo o podía hacer hincapié en la convicción de una vida bienaventurada después de la muerte o en el retorno maravilloso de los tiempos paradisíacos.

En cualquier caso, podemos concluir que el núcleo fundamental del mensaje del judaísmo helenístico, más que en una helenización aguda de los judíos consistió en la transmisión de la proclama judeobíblica. Este mensaje se selló con la proclamación del verdadero Dios, mediante la negativa, tan escandalosa, a tomar parte en los cultos paganos; con la proclamación del verdadero camino de la piedad, mediante el cumplimiento de los preceptos, también escandalosos de la Torá y con la proclamación de la verdadera esperanza, mediante la profesión de fe en la misión de Israel, incluso en las épocas sombrías, de la inmensa mayoría de los judíos de la Diáspora.

CAPÍTULO III

EL CAMBIO GENERAL DE LA RELIGIÓN JUDÍA AL CONTACTO CON EL HELENISMO

Luis VEGAS MONTANER - Antonio PIÑERO
Universidad Complutense

1. PANORÁMICA GENERAL

Los orígenes de la religión judía propiamente dicha se sitúan a partir del siglo VI a.C., en la época inmediatamente posterior a la gran crisis que supuso el exilio de Babilonia. Fue entonces cuando se efectuó de forma sistemática la compilación literaria de las antiguas tradiciones hebreas y se emprendió la tarea de edificar un nuevo templo (el segundo templo) en sustitución del destruido primer templo de Salomón. Determinadas costumbres tradicionales, como la circuncisión y el sábado, adquirieron a partir del exilio rango de prácticas religiosas como signo de identidad del judaísmo. Por otra parte, el substrato religioso persa empezó a calar profundamente en la ideología de los pensadores judíos de la restauración, que aprovecharon determinados aspectos de la cosmovisión persa para dar solución a problemas teológicos que la teología veterotestamentaria resultaba incapaz de resolver. Así, el dualismo y la creencia en otra vida futura permitió mantener el

concepto de bondad y justicia absolutas de Dios, puesto en entredicho por quienes veían en este mundo prosperar a los inicuos y sufrir a los justos.

Ahora bien, determinados aspectos de esta evolución religiosa del judaísmo resultarían incomprensibles sin tener en cuenta el ambiente en que se desarrollaron, ese *continuum* cultural, desde el Mediterráneo hasta el Medio Oriente, que suponía el helenismo. Un permanente flujo de ideas puso en contacto culturas diferentes y propició intercambios mutuos, con el resultado de un eclecticismo religioso en determinados formulaciones del judaísmo. No todas las novedades ideológicas fueron aceptadas de igual manera por todos, lo que derivó en la existencia de diversas corrientes religiosas (y sociales) en el seno de un judaísmo plural. Así, junto al mantenimiento de ideas tradicionales (como el monoteísmo, la Ley y la soberanía de Dios sobre el mundo y la historia –con un Dios, eso sí, cada vez más trascendente–) empiezan a desarrollarse en época helenística conceptos teológicos clave, como la resurrección, las diversas representaciones del Reino de Dios o la creciente expectación mesiánica, a la vez que una nueva cosmovisión en la que los cielos aparecerán repletos de ejércitos angélicos. Las obras que no llegaron a formar parte del canon de las escrituras judías, es decir, los libros apócrifos, nos dan fe a partir del siglo III a.C. de estos cambios en la religión judía de época helenística. En estos cambios podemos percibir, junto al desarrollo interno de tradiciones genuinamente judías, el influjo de la religiosidad y la filosofía popularizada helenísticas. El nuevo dualismo antropológico, que contempla la posibilidad de existencia de un alma inmortal independiente del cuerpo, es un buen ejemplo de influjo de la filosofía platónica.

Por otra parte, el hecho de que el judaísmo estuviera en esos momentos disperso por muchos lugares de cultura helenística (el judaísmo de la Diáspora) vincula la práctica religiosa más a la sinagoga que al templo. Se aprecia un mayor universalismo en los planteamientos de la Diáspora judía helenística, y una ética también diferente. Colofón representativo de este conjunto de cambios es el surgimiento dentro del judaísmo de un grupo específico cuya evolución culminará en el nacimiento de una nueva religión: el cristianismo.

2. El helenismo, una época de grandes cambios

Es un tópico, pero cierto, que el helenismo es una época de grandes cambios. Y este tópico afecta también a la religión judía. En estos siglos la piedad y la religión del judaísmo sufren ciertas mutaciones respecto a su configuración hasta época helenística, es decir hasta los momentos del contacto masivo con el mundo griego. En estos largos años la religión judía se transforma y empieza a conformarse y moldearse en la dirección de la imagen que hoy tenemos de ella. Por nuestro imaginario cultural nos cuesta pensar que una fe revelada como la judía haya sufrido importantes mutaciones a lo largo de la historia. Sin embargo es así. Para comprobarlo basta con leer seguidos dos pasajes bíblicos que muestran ideas radicalmente opuestas respecto a algo tan básico en una religión como las concepciones de la vida futura. Son textos que distan entre unos 200 años.

El primero es del *Eclesiastés:*

> Y yo, por mí alabo la alegría, ya que otra cosa buena no existe para el hombre bajo el sol, si no es comer, beber y divertirse" (8,15). "¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el hálito de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? Veo que no hay para el hombre otra cosa que gozarse en sus obras, pues esa es su paga. Pues, ¿quién lo guiará a contemplar lo que ha de suceder después de él? (3,21-22).

Como puede observarse, estas líneas respiran un notable pesimismo. El autor, de hacia principios del s. III a. C., un judío piadoso sin duda, está totalmente convencido de que la vida del ser humano se acaba aquí, en la tierra, que no existe el más allá, que no hay alma distinta a la del hálito vital, y que éste no es inmortal; no hay retribución ni castigo en una vida futura. Lo único que compete al hombre razonable es atenerse a la ley divina, cierto, pero disfrutar y pasarlo lo mejor posible en esta vida. No hay otra.

Y ahora confróntese esta concepción con la que destilan las siguientes líneas del libro de la *Sabiduría* escritas probablemente en contra y para corregir la visión anterior:

> Porque Dios creó al hombre incorruptible, lo hizo a imagen de su misma naturaleza..., las almas de los justos están en manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno..., porque sus elegi-

dos hallan gracia y misericordia, en cambio los impíos recibirán el castigo que sus pensamientos merecen (2,23-3,10); atender a las leyes de Dios es asegurarse la incorruptibilidad (6,18).

Es evidente el cambio: el autor de la *Sabiduría* distingue en el ser humano un alma y un cuerpo, y afirma la inmortalidad de la primera, la existencia de un mundo futuro tras la muerte y la retribución acorde con las obras. Y así en otros aspectos de la religión y la religiosidad, como veremos.

Podemos preguntarnos: ¿Cómo y por qué se produce tal mutación en la religión del judaísmo? Quizá sea adelantar acontecimientos responder a ella ahora y posiblemente debiéramos formular esta cuestión al final del capítulo. Pero podemos avanzar ya que es lícito pensar en una evolución interna de la religiosidad y reflexión del judaísmo mismo, que seguía madurando interiormente semillas depositadas en su seno por teólogos anteriores (profetas, cronistas, escritores sapienciales, etc.). Sin duda que fue así. Pero sin duda también nos será lícito preguntarnos por qué precisamente surge esta mutación cuando Israel se halla en fuerte contacto con lo griego, cuando lo mejor y peor de la religiosidad y la filosofía popularizada helenísticas se habían extendido por toda la *oikoumenê*, y cuando el atractivo de religiones exteriores que los judíos miraban con relativos buenos ojos, como la religión de los magos de Irán, se había extendido por Asia Menor. Pero dejemos esta cuestión de los influjos hasta que hayamos descrito someramente estos cambios.

3. Elementos tradicionales de la religión judía helenística

Antes debemos reseñar brevemente aquellos elementos de la religión judía que no habían cambiado, que se habían mantenido firmemente hasta el helenismo. El judío piadoso de esta época había recibido de siglos anteriores la firmísima creencia en un Dios único y personal: el monoteísmo es un bien ya sólidamente adquirido, sin las sombras y nubes de antaño. No hay ya problemas con el politeísmo, tan combatido y denostado por los antiguos profetas, a partir de Elías.

Este Dios único trasciende el mundo, pero tiene con él un contacto continuo. Aunque la divinidad es invisible, Israel la ha

conocido suficientemente a través de su manifestación histórica respecto a sí mismo, su pueblo elegido. Este Dios es el creador del mundo y, como tal, señor de él y de los hombres que en él viven. La conciencia del judío de la necesidad de obediencia respecto a ese Dios, del temor respetuoso, de la confianza hacia su gobierno del mundo y del agradecimiento por sus dones tampoco habían cambiado.

La *soberanía* de Dios respecto a sus creaturas seguía manifestándose para el piadoso judío en una doble vertiente. En primer lugar, Dios se ocupa y preocupa continuamente por el mundo y el hombre. La divinidad ha establecido sobre ambos una mirada providente; el concepto de "providencia" que atravesaba todo la Biblia hebrea heredada de los padres se mantiene firme en el helenismo.

En segundo lugar, la relación Dios - ser humano sigue concretándose en la *Torá* o *Ley*. La fe del judaísmo helenístico continúa siendo una religión de la norma, la ley mosaica, la religión de un libro en el que se manifiesta la voluntad de Dios. De hecho, la primera actividad de la Diáspora grecoparlante fue la traducción de la Torá, cuya influencia es total a lo largo del corpus judío helenístico. Hubo alguna transformación del material (cf. Ex 3,14: *egô eimi ho ôn*), pero la traducción de los LXX en el Pentateuco es notablemente fiel a sus prototipos, en cuanto alejada de las versiones libres que encontramos en algunos autores judíos helenísticos o de la naturaleza parafrástica del Targum (véase el capítulo IV). El judaísmo de la Diáspora, por tanto, tenía el mismo fundamento canónico que su correspondiente palestinense.

La relación entre la divinidad y su pueblo se continúa comprendiendo en términos de *alianza*. Y la pertenencia a la alianza se afianza y confirma cumpliendo estrictamente la ley promulgada por boca de Moisés, empezando por ritos religiosos que marcan la identidad del judío respecto a su entorno, como la circuncisión, el sábado y las normas dietéticas.

El judaísmo helenístico, heredero ya de una "Biblia prácticamente formada", sigue siendo también una "religión de la espera". El cumplimiento de las promesas de Dios a Abrahán, el reinado pleno de Yahvé y su ejecución aquí en la tierra es la obsesión de la mayoría de los judíos piadosos del helenismo.

Tampoco cambia la concepción de que el dominio absoluto de Dios sobre su pueblo (que ha de manifestarse, como hemos

dicho, en absoluta "obediencia" por parte del hombre) tiene una contrapartida clara: la insurrección contra ese Dios o contra sus designios es el pecado. El judío es un pueblo abrumado por la sensación de estar en perpetua rebeldía contra la divinidad. El pecado no es sólo la transgresión fáctica de la ley divina, sino todo acto de desobediencia interna traducido en desconfianza hacia el poder de Dios, hacia su gobierno del pueblo o hacia las exigencias y disposiciones íntimas que comporta la Alianza, entendida conforme al esquema deuterononomista: pecado, castigo, arrepentimiento, salvación.

Para esta particular conciencia del judaísmo, según la cual la salvación llega por el hecho de ser miembro de la Alianza, a la par que la obediencia a los mandamientos conserva el lugar del individuo en la Alianza, se ha acuñado el término "nomismo de la alianza" (*covenantal nomism*). Éste se extendió por todo el judaísmo palestinense y fue el tipo básico de religión en aquella zona en el período 200 a.C.-200 d.C., pero se difundió también por la Diáspora y fue en gran medida la religión del judaísmo (E.P. Sanders).

Todo esto y más cosas menudas quedan firmes, inamovibles y sólidas en la religión del Israel de época helenística. Debemos, sin embargo, hacer una salvedad importante: aunque la Torá canónica supuso una base común para el judaísmo postexílico, no ofreció una norma definitiva en el sentido de prescribir un único camino ortodoxo de ser judío. He aquí un ejemplo claro: entre las concepciones saduceas en torno a la resurrección y a la retribución en la otra vida (negación absoluta de ambas nociones) y la del fariseísmo (aceptación y defensa a ultranza de ambas) media un abismo ideológico. Sin embargo, saduceos y fariseos son judíos auténticos del s. I de nuestra era. Para explicar esta diversidad debe considerarse, por una parte, el influjo religioso de los posteriores libros no canónicos y, por otra, la reescritura e interpretación de las tradiciones[1]. Esta diversidad de interpretación no se debía siempre al influjo de la filosofía helenística con su variada óptica, como demuestran las peculiaridades exegéticas de los ro-

---

[1] El más claro conflicto de interpretación en el judaísmo postexílico se da en la diáspora egipcia, donde Filón defendió su interpretación alegórica contra los "irreflexivos" literalistas, pero también contra los alegoristas extremos.

llos de Qumrán. De hecho, la propia Torá nunca fue un tratado consistente y sistemático, sino una compilación de materiales que abarcaban diversas actitudes, e incluso contradicciones, invitando por su propia naturaleza a una diversidad interpretativa, si bien es posible que una interpretación particular de la Torá, o un determinado entendimiento del judaísmo destilado de la Torá, pudiera llegar a alcanzar un status normativo.

Pero, como decíamos, a pesar de la fortaleza general de un núcleo de ideas religiosas tradicionales, las creencias judías se transforman más o menos perceptiblemente en época helenística temprana. Pero antes de analizar este proceso, permítasenos una cuestión de método: ¿Cómo conocemos estos cambios? La respuesta es simple: a través del análisis de las últimas obras, de los siglos III al I a.C., que entraron en el canon de escrituras judías… (véase el capítulo V), o las incorporadas al menos al mal llamado "canon" alejandrino (es decir aquel que admite como sagrados escritos que los judíos palestinos de siglos posteriores no aceptaron, al estar compuestos en griego, o transmitidos así, como los libros de *Tobías, Judit, 1º y 2º Macabeos, el Eclesiástico, la Sabiduría;* véase capítulo siguiente) y por los llamados escritos *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Es ésta una colección de unos 60 textos no admitidos en el canon de escrituras sagradas, pero que constituyen un monumento de piedad o de buen talante teológico, cuya tarea consistió en expandir para grupos de piadosos aquellos aspectos de la teología del AT no suficientemente desarrollados o sencillamente inexistentes[2]. Un análisis del contenido teológico de la literatura mencionada en contraste con la ideología de los estratos más primitivos del Antiguo Testamento nos revela las mutaciones que la religión judía sufre en época del helenismo.

Antes de pasar a considerarlas es preciso resaltar también que el judaísmo de esta época no era tan uniforme como podrían dar

---

[2] Estos libros llevan títulos sonoros como *Testamentos de los XII Patriarcas, Libro del profeta Henoc, Apocalipsis de Abrahán, Vida de Adán y Eva, Testamento o Asunción de Moisés*, etc. A partir de 1900 han sido publicados su en traducción moderna en diversas lenguas cultas. En castellano, tenemos la edición incompleta *Apócrifos del Antiguo Testamento*, comenzada bajo la dirección de A. Díez Macho (Madrid: 5 volúmenes) en 1983, y que en la actualidad está en proceso de continuación y conclusión.

a entender formulaciones como la antes citada de E.P. Sanders. En el judaísmo de la Diáspora, por ejemplo, el esquema religioso del nomismo de la alianza podía coexistir con otros esquemas en función subordinada. Por ejemplo, aunque Filón no renunció al nomismo de la alianza, consideraba el "verdadero judaísmo" como una búsqueda de la visión del Incorpóreo.

La teología de la Alianza tradicional, por otro lado, suponía una conciencia particular de judaísmo, en el que las obligaciones de la Ley surgían de la historia del pueblo, especialmente de los hechos portentosos mediante los cuales Dios les había dado la tierra de Israel, lo que imponía una deuda de gratitud y lealtad. Motivos adicionales fueron las bendiciones y maldiciones prometidas: bienestar para los fieles y castigo para los rebeldes. Este entendimiento de la Alianza persistió a lo largo de las épocas helenística y romana, como lo demuestra una serie de oraciones de arrepentimiento que pasan revista a la historia del pueblo, confiesan su violación de las normas, reconocen su desgracia actual como castigo apropiado y apelan a la misericordia de Dios. Estas oraciones se encuentran en los textos canónicos[3], en Qumrán[4] y en la diáspora, oriental y occidental[5].

Pero junto a estas formulaciones tradicionales encontramos también otras interpretaciones del judaísmo. Como acertadamente propone J.J. Collins, constituye la esencia de la literatura apocalíptica (que se genera fundamentalmente en el seno del judaísmo helenístico) el que la historia de Israel no sea ya una base suficiente para las obligaciones de la Alianza. Es necesaria una revelación superior, sobrenatural. Es la visión del vidente apocalíptico, por encima del recuerdo de la historia de Israel (aunque ésta se utilice, reinterpretada en un sentido determinista), lo que ofrece argumentos para dar confianza a los fieles.

En la literatura sapiencial, por el contrario, no se aprecia tal recurso a una revelación superior, pero incluso aquí la lógica tradicional de la Alianza se deja en segundo plano: Israel y su ley pueden ser la encarnación suprema de la sabiduría, pero se consi-

---

[3] Neh 9; Dan 9,4b-13.

[4] 1QS 1,24b-2,1; CD 20,28-30; 4Q Palabras de las Luminarias 1,8-7,2.

[5] Tobías 3,1-6; 3 Mac 2,2-20; Oración de Ester (LXX).

dera que radican más en las categorías universales de la sabiduría que en la historia de Israel.

Así pues, sabiduría y apocalíptica, por mencionar sólo dos ejemplos fundamentales, reflejan diferentes comprensiones del judaísmo que aportan elementos nuevos al esquema tradicional de Alianza. Ello no quiere decir que podamos aislar en el judaísmo postexílico esquemas rígidamente separados y mutuamente incompatibles. Todo lo contrario. Como Sanders ha demostrado en el caso de Filón, distintas formas de entender la religión pueden persistir conjuntamente sin intentos de clarificar sus mutuas implicaciones. Una religión como el judaísmo en época helenística se alimenta de una larga tradición que inevitablemente contiene una acumulación de elementos diversos y a menudo contradictorios.

4. Mutaciones principales en la religión judía de época helenística

¿Cuáles son las mutaciones principales que podemos percibir en la religión judía de época helenística?

A. *Dios trascendente: su nombre, sus hipóstasis, su universalidad.*

La primera concierne a la idea misma de Dios. La teología judía helenística desarrolla la tendencia del judaísmo tras el exilio a trascendentalizar a Dios, a distanciarlo de la esfera terrenal. Se agudiza así un fenómeno ya perceptible en el Antiguo Testamento: frente al antropomorfismo que rezuma el relato yahvista de la creación a comienzos del primer milenio (Gen 2), el relato sacerdotal cinco siglos posterior (Gen 1) presenta a un Dios que realiza su acción creadora con el exclusivo poder de su palabra, sin que llegue a aparecer en escena. Dios se concibe ahora muy alejado del mundo, como habitando en el séptimo e inaccesible cielo, sentado en un trono majestuoso y terrible, rodeado de fuego. Es un rey distante, lejano, misterioso, incomprensible, inefable, cuyo sitial es excelso e inalcanzable.

El nombre de Dios, que representa su esencia, es tan santo que por reverencia y temor deja de pronunciarse, y es sustituido bien

por apelaciones directas como “Señor”, o indirectas como “gloria”, “presencia”, “camino”, “palabra”, “viviente”.

La apelación, el nombre propio de YHWH, queda reducido al ámbito del Templo, donde se pronunciará una sola vez al año, en voz baja, en el santo de los santos por el sumo sacerdote. Las antiguas y simples designaciones como Elohim, El, Eloah (es decir, “Dios”) desaparecen. La literatura judía helenística gustará de dirigirse a Dios como el “Altísimo”, “Santo”, o el “Padre invisible”.

A esta misma tendencia de respeto y distancia deben adscribirse las especulaciones judías helenísticas sobre las *hipóstasis* de la divinidad que actúan *ad extra*, hacia fuera, hacia el mundo. La divinidad se “desdobla” o “despliega” para mantener intocada su trascendencia. No es Dios quien operó en el momento solemne de la creación, sino su Sabiduría personificada, su Palabra (Prov 8; Eclo 24,3-6; Sab 7,22, etc.) o su “Espíritu” (Sab 1,5). Dios se halla tan alejado que “emite” de sí mismo unos como modos suyos o hipóstasis que operan hacia el exterior. Su trascendencia queda incólume, sin mezclarse con la materia.

Este Dios, incluso, ha dejado de comunicarse directamente por medio de los profetas, que producían antaño oráculos inspirados y venerandos en su nombre. La profecía cesa en Israel. Ya no se generan más escritos sagrados. Todo aquel que escriba algo importante, religiosamente importante en esta época, ha de ocultar su personalidad y amparar su escrito bajo el nombre de un héroe religioso del pasado, es decir bajo el nombre de algún personaje notable que vivió cuando aún Dios se comunicaba casi directamente con el pueblo a través de un instrumento humano.

El progreso de la idea monoteísta de Dios que se percibe en el judaísmo helenístico conserva, sin embargo, su punto flaco. A pesar de insistir la religión judía en un Dios único, creador único del universo y de todos los hombres y razas, esa divinidad universal y para todos lo hombres sigue por siempre ligada a un pueblo, por ella elegido entre todos los demás; el Dios judío sigue “materializando” su voluntad en una Ley cuyo núcleo está constituido por las costumbres y el derecho nacional de un pueblo peculiar. Esta doble concepción –universal y particularista a la vez– encierra, pues, una contradicción de antaño que tampoco el judaísmo helenístico percibe. Sólo más tarde la secta judía que acabará siendo el cristianismo caerá en la cuenta de tal contradicción y abrogará esa

Ley particularista estableciendo un Dios sin pueblo o raza elegida y una norma divina por igual válida para todos los mortales.

B. *Angelología y demonología*

El vacío dejado por la lejanía de Dios se llena en la teología judía helenística con miríadas de ángeles, que hacen de intermediarios entre Dios y el hombre. Es cierto que la creencia en ángeles había existido desde siempre en el judaísmo (si bien en los relatos más antiguos del AT los emisarios divinos tienen apariencia humana; el desarrollo de la imagen de seres alados es posterior). Pero es cierto también que en las épocas pre y postexílicas (Ezequiel, Zacarías) los ángeles son, como tributo a la lucha en pro del monoteísmo, unas figuras relativamente poco definidas, imprecisas, un tanto desdibujadas en sus múltiples funciones. En época helenística, por el contrario, cuando el monoteísmo no puede ya sufrir ataques, desterrado el temor de que los ángeles pudieran ser concebidos como dioses de segundo orden en competencia con el principal, hay un progreso en la concepción de los ángeles: éstos adquieren contornos más definidos, se jerarquizan en grados y se les otorga nombres precisos, se crea en suma una auténtica angelología que antes no existía.

Esta teología angélica caracteriza a estos espíritus y su misión con los siguientes rasgos principales: los ángeles son también seres creados por Dios, no autónomos; son multitud y se hallan divididos en múltiples rangos y clases, desde los ángeles superiores o los que "contemplan la faz de Dios" (que se hallan siempre ante la presencia divina, o cuidando de los mortales), hasta los inferiores, encargados de controlar los fenómenos de la naturaleza. Así los ángeles superiores velan para que la historia siga el curso fijado en las tablas celestiales y se cumpla a la larga la voluntad del Señor. Son guía, protección y, a veces, castigo de los humanos. Los inferiores se ocupan de aspectos más "materiales" relacionados con el gobierno mecánico del universo. Las dos clases de espíritus asumen, pues, ahora más funciones respecto a los mortales y su entorno que en época veterotestamentaria. Es decir, se ocupan ahora de asuntos en los que antes era "competente" la divinidad. Como ya señalamos, todo aquello que pueda comportar una concepción antropomórfica de Dios queda eliminado en época helenística y pasa a ser competencia angélica, es decir el control directo del

cosmos, los astros, los seres humanos y los animales. Dios queda aparte y no se mezclará ya en estos asuntos menores.

A la vez, como contrapartida, aumentará en el helenismo el número de demonios, seres que en la concepción teológica popular judía de la época intentan oponerse con mayor decisión que antes a los planes sobre los hombres de ese Dios tan lejano de sus súbditos. Los demonios reciben también nombres precisos en esta época, Beliar/Belial, Mastema, Beelzebub, y se concretan y precisan sus funciones y poderes. En la teología judía helenística los demonios son ángeles rebeldes a Dios, enfrentados a los ángeles fieles y enemigos del ser humano, a quien envidian por haber sido formado a imagen y semejanza del Creador. El eterno problema del origen del mal, que en el judaísmo no se plantea crudamente hasta el libro de Job (s. IV), encuentra ahora una respuesta inmediata, aunque no última, en la acción de estos personajes angélicos, mitad seres personales, mitad fuerzas personalizadas. No hay a este respecto una teología unitaria en la literatura judía helenística, pero el esquema general de pensamiento sobre el origen del mal es el siguiente: el mal es, en conjunto, superior al hombre y no puede explicarse siempre por el simple libre albedrío. Pero tampoco se debe a Dios, que es bueno; tiene su origen, por tanto, en otros poderes suprahumanos distintos del hombre y de Dios: y éstos son los demonios.

A su vez, el origen de estos personajes se explica de muy diverso modo: o bien son ángeles desviados que pecaron sexualmente con las hijas de los hombres (que recoge la curiosa tradición que sustenta el misterioso relato de Gn 6), o bien son espíritus rebeldes a Dios por negarse a obedecerle en todo, por ejemplo cuando la divinidad les ordena adorar a Adán, formado a imagen suya. En los estratos primitivos de la tradición, representados por el libro apócrifo y apocalíptico denominado *1 Henoc*, se distingue entre los ángeles que introdujeron el mal en el mundo (los "vigilantes") y los demonios (descendientes de los gigantes, fruto a su vez de la unión de los "vigilantes" con las hijas de los hombres), que continuaron su influjo maléfico sobre la humanidad.

C. *Dualismo cósmico, escatológico, antropológico. Juicio divino, resurrección*

Otro rasgo típico del pensamiento religioso judío de esta época es la concepción dualista del universo material o espiritual y de la

existencia humana. El cielo y la tierra, Dios y el Diablo (Belial, Satanás, Beelzebub o Mastema, como quiera llamarse) están enfrentados; hay ángeles buenos y malos, hombres buenos y malos (los que se salvan y los que se condenan), inclinaciones buenas o malas en el hombre.

Un rasgo particularmente típico de esta fe judía helenística que se observa sobre todo en la literatura apocalíptica del período es el radical dualismo escatológico que divide la realidad en dos mundos o eones: el *presente*, el mundo de aquí y ahora, malo y perverso, alejado de Dios y de su Ley, y el eón *futuro*, el mundo por venir, en el que Dios reinará por siempre y sus fieles gozarán de una vida paradisíaca. Comienzan en esta época las especulaciones sobre el fin del eón presente (tildado, con pesimismo histórico, de *historia damnata*), los signos precedentes y anunciativos de dicho fin, los cálculos del tiempo que falta para él, y toda suerte de especulaciones sobre las catástrofes y signos que acompañarán este final de los tiempos y las características del mundo futuro.

Este ambiente radicalmente dualista explica que los tiempos estuvieran preparados para que el judaísmo dejara de lado su antigua concepción monista del ser humano y se admitiera un nuevo dualismo antropológico, heredado directamente, como diremos, de la tradición órfica a través de la filosofía platónica popularizada. En los diversos estratos del Antiguo Testamento hasta el s. III, más o menos, la antropología que de ellos se traslucía era extremadamente simple. El AT más primitivo considera al ser humano como una unidad indivisible y distingue sólo entre la parte interior y la exterior del hombre: la carne/sangre, o cuerpo, y el hálito vital o espíritu concedido por Dios. Este hálito hace de la carne/sangre del hombre una entidad animada, con movimiento. Se trata, pues, de una única sustancia, aunque considerada desde dos puntos de vista: el externo y el interno, lo inmediatamente perceptible y lo invisible interior del ser humano.

Ahora bien, durante el helenismo los judíos empezaron a considerar al ser humano como compuesto de dos sustancias distintas y separables, alma y cuerpo, dos entidades, no una sola, no esa especie de "almicuerpo" inseparable, como acabamos de decir, esa suerte de carne animada por el soplo divino, pero indisociable de éste, de tal modo que si pereciera la estructura carnal también perdería sentido la existencia del hálito. Este cambio en la mentalidad

antropológica, impulsada sin duda por influencia del platonismo vulgarizado, que a su vez recoge y aclimata antiquísimas concepciones órficas sobre las almas y su destino, tendrá sus enormes consecuencias en el nacimiento dentro del judaísmo mismo de una doctrina de la retribución en un mundo futuro.

Detengámonos un momento en este cambio tan importante. La antigua fe de Israel, como hemos visto por el texto del *Eclesiastés* citado al principio, crea una religión para la vida en este mundo actual. Por muy sorprendente que parezca, ya que se trata de unas creencias reveladas, el AT en general, hasta, pongamos, el s. III a.C., nada sabe de un más allá, de una existencia feliz en un cielo o paraíso futuro, de una recompensa o castigo por parte divina a las buenas o malas acciones realizadas en esta vida. La religión de Israel es una religión de la recta acción y del buen comportamiento en esta vida. Cuando se acaba ésta, todo concluye también. El *sheol*, o morada de los muertos de la Biblia hebrea, es prácticamente igual al Hades homérico, un reino de sombras sin vida, sin contacto con la divinidad, casi sin existencia. Y el Dios de Israel es un Dios de vivos, no de muertos. Para éstos acabó todo con el último trance. Pero toda esta concepción cambia en la religión judía helenística.

Es cierto que ya en la fe antigua de Israel se perciben síntomas y deseos de llenar este hueco que muestran sus creencias, tan apegadas a la acción correcta en el mundo presente. Había que encontrar una solución al sonoro fracaso de uno de los dogmas de la religión judía preexílica, a saber, la creencia en la universalidad y suficiencia de la retribución terrenal por parte de Dios, hasta el punto de que se había creído firmemente que la felicidad podía considerarse como el premio divino a la buena conducta y la piedad, y que de la desgracia podía inferirse que el desgraciado había cometido algún pecado. Contra esta idea se levantan ya las voces de los autores del libro de *Job* y del *Eclesiastés,* sosteniendo que el bien no siempre es recompensado por Dios en esta vida y el mal queda muchas veces sin castigo. La existencia del mal impune era un callejón sin salida para la teología de esos estratos del AT. El israelita antiguo cayó también en la cuenta de que ciertas tesis usuales para explicar este hecho incontrovertible del mal impune, a saber, la existencia de faltas ocultas que debían compensarse o la necesidad del sufrimiento como educación para la piedad (*Libro*

de Job) no eran suficiente respuesta a la candente cuestión de un mal que campa por sus respetos sin su correspondiente correctivo. El autor del Salmo 73, más o menos contemporáneo de Jeremías, empieza a vislumbrar que la retribución divina no está ligada a los bienes de la tierra (73,17), sino que consiste en continuar siendo objeto siempre de la solicitud afectuosa de Dios (73,23-28), de modo que quizás ni siquiera la muerte pueda apartar al justo del amor de este Dios. Aquí hay ya un cambio, que se percibe también en los salmos 49 y 16, cuyos autores esperan alcanzar una unión duradera con Dios como recompensa a su justicia en esta vida.

Pero estos comienzos no son más que tanteos fortalecidos por la idea, que siempre había gozado de favor en el pueblo judío, de la existencia de un juicio divino tarde o temprano en este mundo. Al descubrir el judaísmo, por medio de la filosofía griega popularizada, la concepción de un alma inmortal separable de la carne/sangre (cuerpo) comenzó a abrirse el camino definitivo para resolver el problema del mal impune en esta vida. El desequilibrio entre bien y mal es real, pero Dios lo subsanará en otra vida. La existencia larvada del ser humano tras la muerte en un sheol triste, olvidado y obscuro, se sustituye por una concepción de un más allá del alma justa como premio tras las penurias de la vida presente. Dios se sentará a juzgar al alma inmortal, premiará a la buena y castigará a la perversa. La unión con Dios del alma justa no se interrumpirá con la muerte (Libro de la *Sabiduría*, citado al principio).

Conexa con el concepto de la retribución en la otra vida se halla, naturalmente, la idea de la resurrección individual, que en el judaísmo se forma también plenamente en época helenística. En Is 53,11 –en el texto que presentan los LXX y Qumrán *1QIs*[a] y *1QIs*[b]– se dice claramente que tras los sufrimientos de su alma el siervo de Yahvé "verá la luz de nuevo", es decir, tendrá una nueva vida. En el fragmento apocalíptico tardío de Is 24-27, quizás del s. IV a.C., insertado en los oráculos de este profeta, aparece ya incoada la idea de la resurrección. Y a comienzos del s. II, en el libro de *Daniel*, en 12,2s, se alcanza toda la claridad deseada:

> Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán; unos para la vida eterna, otros, para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos (es decir los maestros de la justicia) brillarán como el fulgor del firmamento y los que enseñaron a muchos la piedad, como las estrellas por toda la eternidad.

El autor del libro de *Daniel* tiene en mente los mártires judíos víctimas de la represión sobre Israel del monarca seléucida Antíoco IV Epífanes (1 Mac 1,60ss; 2 Mac 6,10ss), y se atreve a afirmar que su martirio no fue en vano: esos héroes de la fe israelita resucitarán para recibir su recompensa. En el libro de las *Parábolas de Henoc* (1Hen[et] 51,1-3, s. I a.C.; cf. *IV Esdras* 7,32, s. I d.C.) se muestran igualmente estas ideas con toda claridad.

D. *De la mentalidad corporativa a la responsabilidad individual*

El pensamiento escatológico del judaísmo helenístico produce también otro cambio sensible en la religión del Israel antiguo: el paso de una concepción religiosa corporativista (el individuo inmerso en el pueblo; su "salvación", o bienaventuranza, conexa con el destino del pueblo) a otra más individualista. En la base está la nueva interpretación teológica de Ezequiel, que critica la máxima de "los padres comerán agraces y los hijos sentirán dentera" (Ez 18,2s). Es éste un proceso que se agudiza después del Exilio, pero que se completa en nuestra época. A ello ayudó sobremanera la concepción de un juicio divino ineludible en el futuro como algo que afecta en primer lugar al individuo concreto, y la salvación o condena individual que de aquél se sigue, por las obras realizadas en esta vida por cada uno.

Esta tendencia se halla unida a otra mutación que vamos señalar dentro de un momento: a medida que por el sentido más internacional de los tiempos, y por el fenómeno de la Diáspora, o dispersión del pueblo judío, la religión judía se va liberando poco a poco de ser una fe puramente nacional, ligada a la tierra de Israel, y toma más la forma de lo que hoy es una confesión o "iglesia", centrada más en la institución sinagogal que en un Templo enclavado en una situación geográfica específica, la piedad y la salvación pasan a ser asuntos de cada individuo, no del grupo.

E. *Templo y sinagoga*

Un cambio importante que percibimos en la religión judía de la época helenística es el comienzo de un cierto distanciamiento de la piedad cultual centrada en el Templo. Es cierto que el judaísmo helenístico puede definirse también con rigor como una comunidad cultual y que el fiel cumplimiento de las normas cultuales,

incluidas las donaciones al Templo y la exacta observancia de las más rigurosas prescripciones litúrgicas, es señalado como una característica especial de la piedad. Pero a la vez, en esta misma época, la religiosidad de los mejores del pueblo tiene su centro en un lugar distinto del Templo: más que la asiduidad al Santuario cuenta la rigurosa observancia externa e interna de la Ley y el culto más intelectual de la reunión en la sinagoga, para el estudio de esa Ley y la alabanza del Señor. La sinagoga se transformará ya desde estos momentos en la institución que visualiza y representa la salvación, más aún que el Templo. Es en la sinagoga donde la mayor parte de los componentes del pueblo custodian la Ley. Es allí donde se ora y donde el fiel se pone en contacto con su Dios, es allí donde se va cuajando una piedad que no puede asistir a un Templo alejado.

Varios hechos incontrovertibles de esta época muestran que se ha producido una desviación de la piedad centrada en el Templo hacia la sinagoga. En primer lugar: la existencia de la secta de los esenios. Todo un grupo influyente y respetado de piadosos dentro del pueblo judío apenas si participaba del culto en el Templo, ciertamente no del sacrificio de animales, aunque enviaran sus óbolos para el sustento del santuario. Y, sin embargo, los esenios –quienes en el Nuevo Testamento aparecen quizás bajo los nombres de los doctores de la Ley y los escribas, distintos de los fariseos (Stegemann)– eran tenidos en el pueblo como ejemplo de piedad. Y si esta identificación no es válida, si estos legisperitos y escribas no son esenios permanece, al menos, el argumento: se ha constituido en el Israel de época helenística tardía un cuerpo de piadosos que se destaca del resto de la sociedad como expertos, letrados, doctores de la Ley (junto con ciertos fariseos, ciertamente), cuya piedad estaba centrada en la interpretación y estudio de la Escritura, no en el culto sacrificial. Su estudio y observancia de la Ley es el camino hacia la verdadera sabiduría y piedad.

Segundo: los escasos signos de una religiosidad centrada en el Templo que muestra la predicación del judío Jesús y su éxito entre gran parte del pueblo antes de que las autoridades acabaran con él.

Tercero: el sesgo que tomó el judaísmo después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. La religión judía no sucumbió por este acontecimiento terrible. El judaísmo fiel a la Ley y el rabinato

fariseo permanecieron como antes. En lugar del Sanedrín de Jerusalén se alzó el rabinato de Yamnia/Yabne (cerca de Tiberíades), y en vez del culto al Templo dominó el imperio exclusivo de la sinagoga. Para la gran masa del judaísmo de la Diáspora, de Alejandría, de la Cirenaica, Chipre, Asia Menor, Roma, Hispania, etc., este trueque apenas supuso nada exteriormente sensible, pues ya estaban acostumbradas a vivir su judaísmo sin el Templo.

Este cambio trascendental había sido preparado por otra mutación no tan clara, pero no menos importante.

F. *Apertura hacia valores menos particularistas y más universales*

Lo que acabamos de mencionar, la constitución del judaísmo como una religión de la sinagoga más que del Templo, es una tendencia que se constata muy pronto en la época helenística. En los siglos anteriores a la destrucción del Templo se percibe en la religión de Israel una cierta apertura hacia valores menos particularistas y más universales, es decir una cierta propensión a liberar la religión de las ligaduras tribales de una fe asociada desde antaño a lazos puramente nacionales, de terruño, una fe, por tanto, sólo practicable en plenitud en Israel.

A esta tesitura de universalidad, que se percibe ya por ejemplo en los oráculos del segundo y tercer Isaías (véase cap. 56), contribuye más tarde la expansión física del judaísmo en la Diáspora helenística, expansión que comportaba también y se explica mejor si se admite que iba acompañada de una tendencia a la propaganda del judaísmo como posible religión de todos. Y a esto es a lo que anteriormente nos referíamos, al hablar del judaísmo de esta época helenística más como una confesión o "iglesia" (Bousset-Greßmann). En efecto, puede decirse que el judaísmo de época helenística comienza a presentar más los rasgos de una "iglesia" universal, una unidad espiritual extendida por las naciones que los de una religión de territorio nacional, una fe ligada a un ámbito geográfico. Es una comunidad en la que se iban admitiendo poco a poco nuevos adeptos o prosélitos sin ningún trauma. Pocas noticias tenemos de una misión universal del judaísmo en este período, pero la idea de misión debió de existir en este judaísmo helenístico, como lo testimonia el evangelio cuando habla de los esfuerzos de los fariseos por ganar un prosélito (Mt 23,15).

Ahora bien, al igual que observamos antes a propósito de la idea de Dios, este germen de universalismo jamás llegó a realizarse plenamente en Israel. A punto estuvo quizá en época helenística, pero tampoco este judaísmo llegó a extraer nunca la consecuencia exigida por su expansión por las naciones y su creencia en un Dios único, Padre y señor de la humanidad entera. El golpe de gracia a este posible universalismo apuntado levemente en época helenística fue dado por las guerras macabeas, tras las cuales el pueblo se encerró en sí mismo, y la puntilla fue asestada por la furiosa tendencia antirromana que se gestó, poco a poco, desde que Pompeyo, en el año 63 a.C., impusiera su dominio en Judea, dominio que no iba ya a retirarse hasta la caída del Imperio.

G. *Mantenimiento de la identidad judía dentro de la cultura helenística. El intento de presentar el judaísmo en ropaje helenístico*

El universalismo mencionado no fue uniforme, sino que hubo diversos grados en función de la diversidad geográfica. Además, tal universalismo había de combinarse con el mantenimiento de la identidad judía del pueblo. A lo largo de la historia de Israel, dicha identidad había quedado moldeada por una serie de factores (por ejemplo, territorio común, continuidad étnica, lengua, observancia religiosa y tradición comunes), pero la dispersión geográfica del pueblo tras el Exilio, sometido a diversas autoridades políticas y sin una lengua común, hizo que la tradición y observancia religiosas asumieran un papel todavía mayor a la hora de mantener una identidad distintiva.

Como indica Collins, la identidad de cualquier individuo se construye en interacción con otros, y debe ser confirmada por éstos para no caer en la mera idiosincrasia o solipsismo. La sociedad debe ofrecer el marco dentro del cual los individuos puedan compartir una visión común de la realidad y confirmarse mutuamente en sus convicciones respecto a su misión y destino históricos. En el mundo antiguo en general, y en Israel en particular, las creencias e instituciones dominantes eran explícitamente religiosas y estaban incorporadas a tradiciones que pasaban de generación en generación. El poder de tales tradiciones a la hora de conformar la identidad de pueblo radica en el hecho de que son comúnmente tomadas como realidad objetiva (el "aura de factualidad" de que habla Clifford Geertz) dentro de una sociedad determinada. Tales

tradiciones deben resultar suficientemente aceptables ("plausibles" en terminología sociológica) para que los miembros de la sociedad conserven su fe. Esta aceptabilidad depende en gran medida del apoyo social y cultural, dado que son pocos los que cuestionan aquello que todos los demás dan por descontado. Por el contrario, cualquier grupo que asuma opiniones inusuales se ve impelido a probar su aceptabilidad, no sólo para ganarse el respeto de los foráneos, sino principalmente para mantener la alianza y cohesión de sus propios miembros.

El problema principal en la Diáspora judía, tanto en época helenística como en tiempos anteriores, era cómo mantener la tradición judía en un entorno dominado por gentiles. Dejando aparte las persecuciones reales, que fueron muy raras antes de la época helenística, la mera yuxtaposición de creencias diversas supuso un reto para la plausibilidad de las opiniones minoritarias. La identidad judía había de modificarse indefectiblemente por la interacción con los pueblos que constituían la mayoría en Babilonia y otros centros de la Diáspora.

La literatura de la Diáspora demuestra que los judíos estaban educados, de una forma u otra, en la literatura y filosofía griegas, y la actitud abierta de estos judíos respecto a su entorno helenístico queda demostrada por su extenso uso de nombres propios y su recurso a la jurisdicción helenística (lo cual es particularmente notable, si tenemos en cuenta que había un tribunal autónomo judío en Alejandría). La lucha de los judíos de Alejandría por obtener igualdad de derechos que los ciudadanos griegos tipifica las aspiraciones de la Diáspora helenística. Los judíos helenísticos no se sentían exiliados, sino atraídos por la cultura helenística, ansiosos por ganarse el respeto de los griegos y por adaptarse a sus costumbres.

Pese a todo, los judíos eran un pueblo distinto, con sus propias tradiciones peculiares, y esto produjo una tensión por ambas partes. El judaísmo, ciertamente, se mostraba a los ojos del mundo helenístico y romano como un fenómeno extraño, con ritos poco familiares, lo que le hacía susceptible de caricatura y ridiculización, e incluso a veces de franca hostilidad[6]. La percepción negativa de los judíos se basaba en la ignorancia, pero también en las

---

[6] En Egipto, por ejemplo, el sacerdote Manetón escribió, ya en el s. III a.C., un relato denigrante de los orígenes judíos.

tensiones sociales, sobre todo en Egipto, donde se exacerbaron por la naturaleza de la propia religión judía. La propaganda hostil se centraba sobre todo en lo extraños que resultaban los judíos, en su rechazo a dar culto a los dioses del país y su supuesta hostilidad respecto a otros pueblos.

De hecho, la tradición judía insistía en que Yahvé es un Dios celoso: "Serás santo para mí, porque Yo, el Señor, soy santo, y te he separado de los pueblos para que seas mío" (Lv 20,26). El ideal de santidad por separación de los gentiles era especialmente destacado en el judaísmo postexílico, pues la insistencia en fronteras claramente delimitadas y observancias religiosas específicas es típico de una comunidad que lucha por mantener su identidad en un entorno hostil.

Las leyes sacerdotales del *Levítico* recibieron su forma final probablemente durante el exilio y el programa de restauración de Ezequiel 40-48 ofrecía claras líneas de demarcación para conservar la pureza del templo y evitar los errores del pasado: "Ningún extranjero, incircunciso de corazón y carne, de todos los extranjeros que están en medio del pueblo de Israel entrarán en mi santuario" (Ez 44,9). Un siglo después Esdras se indignaba al ver que "la raza santa se ha mezclado con los pueblos del país" (Esd 9,2), e instituyó una reforma que incluía el divorcio de las esposas extranjeras. Mandamientos específicos como la observancia del sábado, la circuncisión y las leyes dietéticas eran el sello distintivo del judaísmo que más llamaron la atención a los gentiles en los siglos siguientes. El hecho de que la identidad judía estuviese tan estrechamente ligada a estas prácticas creó obvios obstáculos a quienes se sentían atraídos por la cultura helenística, como queda claramente ilustrado por los acontecimientos que condujeron a la rebelión macabea (véase el capítulo I).

Pero no debemos concluir que la reacción gentil ante el judaísmo fue totalmente negativa. Los primeros escritores griegos que trataron del judaísmo, como Hecateo de Abdera, escribieron respetuosamente de los judíos, especialmente impresionados por las leyes de Moisés y el rechazo de los ídolos. Megástenes y Clearco, por su parte, veían a los judíos como filósofos[7]. Parece, pues, que

---

[7] Véanse M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 vols (Jerusalén 1981 [1974]); J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (Nueva York 1972).

había una dimensión del judaísmo que resultaba muy atractiva al mundo helenístico. Se trata de su dimensión filosófica, su código ético y su Dios anicónico.

El corpus conservado de literatura judía de la Diáspora puede considerarse en parte como respuesta a las afirmaciones y polémicas de los gentiles. Como una gran porción de esta literatura se dedica explícitamente a defender una visión del judaísmo en categorías helenísticas, es habitualmente descrita como "apologética". También se la considera frecuentemente como literatura misionera: la propaganda que acompañaba el proselitismo judío. Para V. Tcherikover[8], por el contrario, esta literatura no es propiamente apologética, sino que está dirigida a una audiencia judía más que gentil. Muchos de los estudios posteriores se han dedicado a elegir entre estas dos alternativas.

La situación de los judíos de la Diáspora puede arrojar alguna luz sobre el tema. El judío helenizado que aspiraba a participar en la vida cultural de una ciudad como Alejandría experimentaba una disonancia de dos tipos[9]. Primero, los relatos muy positivos de costumbres y orígenes sobre los que se basaba la tradición judía eran a menudo rechazados en el mundo helenístico, y las costumbres tachadas de superstición antisocial. La visión helenística del judaísmo, por tanto, estaba frecuentemente en disonancia con la tradición judía. En segundo lugar, la propia tradición judía estaba lejos de ser ecuménica y rechazaba fuertemente cualquier forma de sincretismo. Se pensaba que estaba mal mezclarse con las "naciones". Pero, para muchos judíos de la Diáspora resultaba altamente deseable mezclarse con sus vecinos helenísticos. Surgía de nuevo la "disonancia" o, en otros términos, la plausibilidad –aceptabilidad– del judaísmo en el mundo helenístico quedaba sometida a fuertes tensiones.

Donde hay disonancia, inevitablemente hay presiones para reducirla o eliminarla. El camino más simple sería abandonar total-

---

[8] V. Tcherikover, "Jewish Apologetic Literature Reconsidered", *Eos* 48 (1956) 169-93.

[9] J.J. Collins, *Athens and Jersulalem*; cf. L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston / Nueva York 1957); R.P. Carroll, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Tradition of the Old Testament* (Nueva York 1979).

mente el judaísmo, como hizo Tiberio Alejandro, sobrino de Filón de Alejandría, o Dositeo (3 Mac 1,3), pero sólo una minoría de judíos siguió esta opción. La mayoría buscó cómo reducir la disonancia manteniéndose como judíos, pero sin rechazar la cultura helenística. La disonancia se reduce, esencialmente, modificando uno o los dos cuerpos de opinión en conflicto[10]. A veces los judíos mostraban su desacuerdo con la visión helenística del judaísmo y la refutaban (como Josefo en su *Contra Apión*), o simplemente la contradecían. Otras veces ponían de relieve los aspectos del judaísmo más aceptables a ojos de los gentiles cultivados (como, por ejemplo, presentar al judaísmo como una filosofía) a la vez que quitaban relevancia a las costumbres y ritos más peculiares. La interpretación alegórica de la escritura por Filón y otros era un método evidente de reducción de la disonancia entre las escrituras judías y la religión filosófica. La expresión del material tradicional judío en formas helenísticas, como tragedia y épica, desdibujaba las diferencias entre ambas tradiciones y servía para mostrar que el judaísmo no era un cuerpo extraño en el mundo helenístico (Véase capítulo III).

Para el judaísmo helenístico otra manera de reducir la disonancia en el seno de la cultura griega fue la propaganda de su propia fe. Cuando el judío helenizado era consciente de que estaba en juego la aceptabilidad de la tradición judía en un nuevo entorno, junto con la disonancia que él mismo percibía, resultaba casi inevitable que la "apologética" estuviera dirigida simultáneamente a los de dentro y a los de fuera. Se pensaba que si se pudiera convencer a los gentiles a aceptar el judaísmo, los judíos no sentirían presión social para abandonarlo[11]. Así, el movimiento exterior de la propaganda tenía simultáneamente el efecto de reforzar la fe de la comunidad. Por otro lado, la concentración en aquellos aspectos del judaísmo que eran más aceptables en el mundo helenístico podría también facilitar la propaganda y el proselitismo, pues presentaba al judaísmo en términos que un griego podía entender y apreciar. Incluso si la apologética tuviera poco impacto en los

---

[10] Cf. Collins, *Athens and Jerusalem*.

[11] Pues cuanto mayor es el número de gente que acepta un sistema de creencias, éste recibe más apoyos, para sentirse como fundamentalmente acertado: Festinger, *Cognitive Dissonance*, 28.

de fuera, seguiría reduciendo la disonancia para los de dentro, los judíos, pues mostraba cómo su tradición podía ser compatible con la cultura circundante.

Los problemas planteados por la helenización no quedaban circunscritos a la Diáspora. Como frecuentemente se ha resaltado en años recientes, Judea estaba también profundamente influida por el helenismo[12]. La llamada reforma helenística que precedió a la rebelión macabea fue sólo el clímax de un proceso largo y gradual, dado que durante siglo y medio Judea había estado bajo el gobierno de Ptolomeos y Seléucidas[13]. No resulta sorprendente, por tanto, que muchas veces sea casi imposible trazar una clara línea divisoria entre la literatura de la Diáspora y la de Judea.

Sería erróneo, sin embargo, concluir que no había diferencias en absoluto entre Palestina y la Diáspora. El judaísmo palestinense no produjo ningún filósofo análogo a Filón. La Diáspora no tiene nada comparable al corpus rabínico que fue compilado siglos más tarde a partir de la tradición palestinense. El hebreo y el arameo eran todavía ampliamente usados en Palestina. El judaísmo nunca fue una religión minoritaria en la Palestina helenística, y el apoyo social y cultural fue obviamente mayor allí que en cualquier otro lugar. Si el judaísmo se vio política y militarmente amenazado en Palestina varias veces, la amenaza cultural a la plausibilidad de la tradición fue mayor en la Diáspora. Incluso, aunque áreas tan cerradas como Qumrán muestren influjo helenístico (Hengel), los intentos de expresar la tradición judía en formas explícitamente helenísticas son relativamente escasos en el judaísmo palestinense, mientras que son predominantes en la Diáspora. En resumen, aunque no puede ya mantenerse la tradicional oposición entre judaísmo de la Diáspora y palestinense, sigue en pie el hecho de que el testimonio principal del intento de presentar el judaísmo en

---

[12] Cf. Hengel, Tcherikover, Schürer, citados abundantemente en varios capítulos de esta obra; cf. la posición contraria de L. Feldman, para quien la helenización fue extensa, pero superficial: la fuerte identidad del judaísmo se mantuvo frente a las presiones de asimilación o sincretismo religioso. (Véase cap. VI)

[13] Véase el capítulo I. Recuérdese la existencia de unas treinta ciudades griegas en Palestina en época helenística y que el Aristobulo antirromano se llamó a sí mismo *philhellên*, 'amante de los griegos' (Josefo, *Ant.* XIII 11,3); los herodianos siguieron este camino.

ropaje helenístico proviene de la Diáspora. Y a la inversa, la insistencia en ideas nacionalistas, como el mesianismo que tratamos a continuación, está más ligada al judaísmo palestinense.

H. *Mesianismo*

Se percibe otro cambio de la religión de Israel en época helenística que va unido con el mencionado retroceso del universalismo: el afianzamiento y redondeamiento del "mesianismo", de la esperanza nacional de un mejor futuro para el pueblo conforme a las promesas de la Alianza.

F. García Martínez[14] nos ha ofrecido un excelente resumen del estado de estas creencias hasta la época helenística tardía (en la que empiezan a confeccionarse los primeros textos de Qumrán), a partir de la cual podemos percibir su evolución:

> En ninguna de las 39 ocasiones en las que en la Biblia hebrea se emplea la palabra "mesías" tiene este término el sentido técnico preciso de título de la figura escatológica cuya venida introducirá la era de la salvación. Los "mesías" del Antiguo Testamento son figuras del presente, generalmente el rey (en Is 54,1 se trata de Ciro); más raramente sacerdotes, patriarcas o profetas; y en los dos casos en los que el libro de *Daniel* emplea la palabra, son dos personajes cuya identidad es difícil de precisar, pero que ciertamente no son figuras "mesiánicas". La tradición posterior reinterpretará ciertamente varias de estas alusiones veterotestamentarias al "mesías" como predicciones "mesiánicas", pero las raíces de las concepciones que posteriormente emplearán el título de "mesías" para designar a las figuras que introducirán la salvación escatológica se hallan en otros textos del Antiguo Testamento que no emplean el vocablo "mesías". Textos como las bendiciones de Jacob (Gn 49,10), el oráculo de Balaán (Nm 24,17), la profecía de Natán (2Sam 7) y los salmos reales (como los Sal 2 y 110) serán desarrollados por Isaías, Jeremías y Ezequiel en dirección a la espera de un futuro "mesías' real, heredero del trono de David. Las promesas de restauración del sacerdocio de textos como Jr 33,14-26 (ausente en los LXX) y el oráculo sobre el sumo sacerdote Josué recogido en Zac 3 servirán de punto de arranque de la esperanza posterior de un "mesías" sacerdotal, lo mismo que la doble investidura de los "hijos del aceite" (los "ungidos"), Zorobabel y Josué, en Zac 6,9-14 serán el punto de partida de

---

[14] F. García Martínez, *Los hombres de Qumrán*, 189.

> la espera de un doble 'mesías', reflejo de una cierta división de poderes presente ya desde Moisés y Aarón. De la misma manera la presencia de la triple función rey, sacerdote, profeta, unida al anuncio de la futura venida de un "profeta como Moisés" de Dt 18,15.18 y a la esperanza concreta del retorno de Elías de Mal 3,23 servirá de punto de arranque para el desarrollo de la esperanza en la venida de un agente de salvación escatológico, se le designe o no como "mesías". Igualmente la presentación de la misteriosa figura del "siervo de YHWH" de los capítulos 40-55 de Isaías como una alternativa al mesianismo tradicional en la perspectiva de la restauración dará como resultado el desarrollo de la esperanza de un "mesías sufriente", y el anuncio de Mal 3,1 de que Dios ha de enviar a su "ángel" como mensajero para preparar su venida permitirá desarrollar la espera de un mediador escatológico de origen no terrestre.

La cita es larga, pero merece la pena pues en ella se hallan perfectamente resumidos los impulsos veterotestamentarios que luego darán sus frutos tanto en las concepciones mesiánicas del grupo que se esconde tras los manuscritos de Qumrán, como en el cristianismo. Es ciertamente en la época helenística cuando florecen estas semillas previas, pues la figura de un mesías no pertenece al núcleo esencial de las esperanzas escatológicas de Israel y del judaísmo, aunque sí, por el contrario, la espera de una reunión y retorno de las diez tribus dispersas en el futuro reino de Dios en un Israel renovado por la potencia del Altísimo.

En el AT, el mesías se perfila con nitidez sólo en el libro de *Daniel*, donde aparece por primera y única vez esa misteriosa figura de un como "hijo de hombre", que adquirirá rasgos mesiánicos definidos tanto en la teología de los evangelios sinópticos (Mt, Mc Lc) como en el *Libro de las parábolas de Henoc* (una parte del ciclo de Henoc recogido en el libro de ese nombre). Luego, el mesías se definirá claramente en los *Salmos apócrifos de Salomón* (en especial en el salmo XVII, del s. I a.C.: mesías político-davídico), en el *Testamento de los XII Patriarcas* (*Testamento de Leví* 18: mesías sacerdotal) y en los escritos de la subsecta esenia de Qumrán[15].

---

[15] Donde aparecen textos que testimonian la espera de un mesías davídico, político-militar, de un mesías sacerdotal, indicios de un cierto "mesianismo" celeste, e incluso la sorprendente creencia en un doble mesías, "el de Aarón y el de Israel", es decir un mesías sacerdotal y otro real-político: *Regla de la comunidad*, 1QS IX 9-11.

El cristianismo, como secta judía de la época helenístico-romana desarrollará, tras la muerte de Jesús, la teología del mesías como "siervo sufriente-triunfante" y la concepción de un mesías celeste. Luego, una vez bien formada esta teología, la aplicará retroactivamente a la vida del Maestro para explicar su aparentemente inexplicable fracaso. Aclaremos brevemente este punto.

Las ideas cristianas, sorprendentes para un judío medio del s. I de nuestra era, entroncaban sin embargo con la imagen que ciertos grupos apocalípticos judíos de época helenística se habían forjado de un mesías "celeste o trascendente". Cuando se espera un fin inmediato del mundo presente[16], parece claro que la idea de un mesías puramente político y terreno tiene poco lugar. Sólo Dios, o un delegado a su altura, pueden hacerse cargo de instaurar el Reino y de la tarea del Gran juicio. Entonces o bien es Dios quien se encarga de esta labor, a saber, juzgar a las naciones en los últimos instantes, o bien la delega en un alto comisionado suyo. Este delegado divino adquiere en esos momentos los rasgos de una figura celeste, lugar de donde viene: aparece descendiendo desde los cielos, sobre las nubes, como una figura maravillosa que porta a la tierra paz, felicidad, prosperidad..., las condiciones ideales para instaurar una nueva sociedad que observe con gozo la Ley. Este "mesías" o ayudante celeste de Dios es más bien un sacerdote o un rey paradisíaco (véase *2 Baruc* 73 o *Testamento de los XII Patriarcas, Test. de Leví* 18) que abrirá a Israel las puertas de un nuevo paraíso, de una nueva época dorada. No es necesario insistir en la importancia de estas ideas para la plasmación posterior del mesianismo cristiano como hemos indicado hace un momento.

I. *Ética*

No podemos dejar de mencionar aquí, aunque sea brevemente, la fina mutación, o más bien progreso, que experimenta la vida ética del judaísmo helenístico. Esto ocurre en parte por un profundo movimiento de reflexión interna, en parte también por la absorción de ideas de la ética helenística estoica, sobre todo[17].

---

[16] Lo que ocurre tanto en la apocalíptica judía como en la cristiana.

[17] Códigos de buen comportamiento en todos los ámbitos: sociales y familiares, que se difunden por el helenismo y que aceptan los judíos. Estobeo nos ha conservado fragmentos de "códigos de conducta" helenísticos de un tal Herodas,

El rumbo general de la moral judía en estos momentos no podría caracterizarse ya sólo como una ética práctica, una moral que tiene los ojos puestos sólo en el comportamiento en este mundo, sino también una ética con trasfondo escatológico, es decir, que orienta su vista hacia la retribución en el más allá. Ciertamente continúa el primer aspecto, el objetivo tan judío de una vida en este mundo piadosa, mesurada, pacífica, próspera, llena de obras de misericordia, como una herencia segura y sólida de la literatura sapiencial (*Proverbios, Eclesiástico, Salmos*), pero no puede olvidarse el segundo: la idea del juicio en el más allá otorgará a este judaísmo helenístico un nuevo impulso ético fuerte. Consecuentemente, y a tenor de lo apuntado antes, la moral se desprenderá también un tanto del marco de la vida nacional y pasará a la esfera del individuo. Y a pesar de que resulte llamativo que autores como Séneca, tan interesados por la ética, pasen por alto el componente ético de la religión judía, que les hubiera resultado tan digno de admiración, lo cierto es que el judío helenizado insiste menos en el estrecho marco de la tradición judía nacional, para adoptar el concepto de "ciudadano del mundo", tan central en el pensamiento estoico.

J. *Grupos religiosos*

Cuando una religión sale de los límites de religión tribal y se transforma más en "iglesia" o confesión, como hemos indicado, es evidente que tarde o temprano se van formando grupos más o menos cerrados y delimitados de piadosos que se creen a sí mismos los mejores representantes de esa religión. Así se fueron configurando espontáneamente desde el exilio, pero sobre todo en época helenística, las llamadas "filosofías" o "sectas" entre los judíos de las que nos habla Filón de Alejandría, pero sobre todo Flavio Josefo, y que responden a estas características: se estiman

---

filósofo estoico, que responden a los siguientes lemas: cómo servir a los dioses, a la patria, a los padres, a los parientes; sobre el amor a los hermanos; sobre el cuidado de la casa, sobre el matrimonio y los hijos. Estobeo hizo unos resúmenes de estas listas, porque fueron de amplia difusión en el mundo antiguo. Listas similares se hallan en otros autores paganos como Cicerón, Horacio o el Pseudo Plutarco. El judaísmo asimiló totalmente este modelo y en autores judíos como el Pseudo Focílides y Filón se encuentran catálogos semejantes.

a sí mismos como los mejores representantes de la verdadera religiosidad. Estas "*hairéseis*" o "sectas" (mejor sería "grupos religiosos") son fundamentalmente cuatro: los saduceos, los fariseos, los esenios y los celotas o "celosos" de la Ley[18].

Saduceos y *fariseos* son bien conocidos gracias al Nuevo Testamento. Su caracterización es más fácil si la dibujamos a la vez y apreciamos los contrastes. La diferencia esencial entre estos dos grupos se manifiesta sobre todo en la piedad cultual y en la comprensión de la Ley, en lo que insistiremos en seguida. Sus divergencias se traducen también en una lucha sorda entre la antigua aristocracia sacerdotal y un estrato del pueblo que adquiere cada vez más importancia como líder religioso de la nación. Los saduceos eran los conservadores, los representantes de una religiosidad antigua en todos los aspectos[19].

Entendían los saduceos que la única ley era la escrita, el llamado Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia, del *Génesis* al *Deuteronomio*. Por eso, se oponían a todo progreso en la Ley representado por la tradición y la llamada "ley oral", que según sus adversarios fariseos procedía del mismísimo Moisés. Nuevas creencias, derivadas de la interpretación de la Biblia, que se habían ido introduciendo en el pueblo de la mano de los fariseos y que superaban lo que se enseñaba explícitamente en esos cinco primeros libros de la Biblia no eran compartidas por los saduceos. Así rechazaban la inmortalidad del alma, la creencia en la resurrección de los muertos, la vida en el mundo futuro, y aborrecían de todas las especulaciones sobre el fin del mundo presente y el advenimiento del reinado de Dios, con sus guerras y catástrofes cósmicas, tan propias de los grupos apocalípticos. Con otras palabras, los saduceos no se sentían conformes con una religión que

---

[18] Cf. A. Oppenheimer, "Sectas judías en tiempos de Jesús", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba [2]1995) 123-39 y 165-74.

[19] Paradójicamente, las capas altas de la sociedad –y la aristocracia saducea formaba parte de ellas– aceptaron de buen grado la helenización palestinense, sin duda porque la connivencia con los gobernantes helenísticos facilitaba el mantenimiento de su *status* social. Se confirma así lo que antes dijimos acerca de los diferentes grados de helenización en el judaísmo.

poco a poco en época helenística comenzaba a construir su fe teórica en una serie de nuevos "dogmas"[20].

Tampoco participaban de la típica piedad farisea, de su deseo por la pureza cultual fuera del Templo (que los propios saduceos controlaban), del vaivén entre una profunda sensación de pecado y miseria del ser humano y la conciencia orgullosa de ser justos ante Dios por el exacto cumplimiento no sólo de la Ley escrita, sino también de la oral. No sentían los saduceos especial interés por los conceptos de la gracia divina respecto al pecador, y la insistencia en el arrepentimiento y la penitencia por los pecados, tan propia de los fariseos, les era más bien extraña. Los saduceos, pues, eran los representantes de una religión antigua y tradicional bien apegada a la existencia en este mundo. Por último, respecto a los fariseos, quienes centraban su piedad en el estudio de la Ley y los Profetas, los saduceos, como se ha dicho, no admitían como Escritura sagrada más que los cinco libros de Moisés. El resto, libros históricos, sapienciales, proféticos, no era otra cosa que literatura piadosa.

Los *esenios* son la tercera gran secta o grupo del judaísmo helenístico. Su nombre viene probablemente de la helenización del arameo *hase'*, pl. *hasen*, que significa simplemente los "piadosos". No debe confundirse esta secta, sin más, con el subgrupo esenio de Qumrán que produjo los manuscritos del Mar Muerto. Tras ciertas vacilaciones, hoy se sostiene, ya firmemente, que estos "monjes" qumranitas no son más que una rama de un movimiento más amplio de piadosos fanáticos, los esenios por antonomasia, que en época de Jesús, según Flavio Josefo[21] y Filón[22], eran unos 4.000. Su origen está probablemente en la misma raíz común del "hasidismo" o "movimiento por la piedad" que se remonta a la primera época macabea y que produjo a los fariseos y a estos esenios. En el NT no aparecen representados por este nombre, pero probablemente se esconden tras la denominación "escribas" y "doctores de la Ley" (H. Stegemann), como distintos a los fariseos y saduceos.

---

[20] Más en el sentido amplio de "enseñanzas" que en el restrictivo de doctrinas inmutables, dado que el judaísmo seguía siendo una religión de la acción más que de ortodoxia dogmática.

[21] Josefo, *Ant.* XVIII 20.

[22] Filón, *Quod omnis probus,* 75.

Los esenios formaban ante todo una suerte de comunidad cerrada (más todavía que las *haburot* –"compañías", "cofradías" o "hermandades"– en que se agrupaban los fariseos), que casi puede clasificarse como orden semimonástica en el caso de los esenios de Qumrán, si se permite la comparación con el monacato propiamente dicho, ya de origen cristiano. Los miembros solían vivir en casas apartadas o en las afueras de las ciudades con los bienes en común, las casas por supuesto, los bienes adquiridos por el trabajo e incluso las vestiduras. Muchos eran célibes, y los que se casaban lo hacían sólo con vistas a la procreación y bajo determinadas y estrictas reglas de convivencia marital. Aceptaban también los hijos de personas de fuera para educarlos en su estricta concepción del judaísmo.

Su organización era estrictamente democrática y nombraban sobre sí una suerte de funcionarios o administradores que regulaban la vida y controlaban la economía común. Respecto a su ideario en cuanto diferenciado en parte de los fariseos, hay que señalar su apartamiento del culto del Templo por considerarlo impuro, aunque observaran las reglas de la pureza sacerdotal (muchos esenios eran sacerdotes) con especial hincapié en las abluciones diarias purificatorias y las comidas en común en un régimen de pureza cultual. Puede observarse en estas dos prácticas un cierto aspecto sacramental, ausente del resto del judaísmo.

La "orden" estaba separada estrictamente de los de "fuera". Se creían el resto privilegiado de Israel y los depositarios verdaderos de la Alianza. Tenían un aprecio superior por la observancia de la Ley y cultivaban una escatología ferviente, individualista, en el sentido de que esperaban una próxima redención de Israel en la que ellos ocuparían los primeros puestos. Creían en la inmortalidad, al menos del alma, en la retribución y en una futura vida dichosa. Tenían especial respeto por los escritos de los profetas y los estudiaban con pasión, junto con la Ley, por supuesto, en la idea de que en ellos se encontraba la clave de los próximos acontecimientos futuros del fin del mundo presente.

El cuarto grupo o secta de los judíos del helenismo son los *celotas* y pertenecen a los momentos más tardíos de la época. Como partido religioso-político bien constituido, los celotas no aparecen hasta después de la muerte de Jesús, pero su espíritu puede rastrearse mucho antes. En lo que respecta a ideología, los

celotas eran fundamentalmente fariseos, pero fariseos consecuentes en lo político y lo militar. Si Israel era propiedad de Dios y los israelitas no podían admitir otro Señor que no fuera Yahvé, los celotas sacaban de ello las naturales consecuencias: no se podía servir a señores extranjeros; era una blasfemia que la heredad de Dios, Israel, estuviera ocupado por potencias extranjeras, impuras e impurificadoras de la tierra santa. El primer paso para lograr una *politeía* que permitiera la total observancia de la Ley era expulsar a todo extranjero de Israel. Una vez logrado este objetivo previo, la constitución del estado sería teocrática y sus normas de derecho, religión y convivencia se regirían por el ideario fariseo.

5. Síntesis y valoración de los cambios

Hemos dibujado en apretada síntesis lo que creemos más notable en la evolución de la religión judía en época helenística. Resumamos sus rasgos principales: trascendentalización y alejamiento de Dios; relleno del espacio intermedio entre la divinidad y el hombre con hipóstasis divinas, ángeles y demonios; desligamiento de la religión de los lazos estrictamente nacionales y constitución del judaísmo más como una "iglesia" o confesión que como religión de una nación delimitada geográficamente; cierto apartamiento de la piedad cultual del Templo y mayor hincapié en la religiosidad individual centrada en la observancia de la Ley, cuyo centro de estudio y expansión es la sinagoga y no el Santuario; nueva antropología, el hombre compuesto de alma y cuerpo, y consecuentemente una nueva doctrina del mundo futuro, de la inmortalidad/resurrección y de la retribución en la otra vida; afianzamiento en la creencia del mesianismo; fortificación del ideario apocalíptico y escatológico: espera ansiosa de un cambio de rumbo en los asuntos terrenos con la intervención de Dios para crear una nueva *politeía* en la que la Ley de Moisés sea la regla fundamental; una nueva ética más individualista y precisa orientada no sólo a los quehaceres de esta vida, sino también a la participación en el mundo futuro.

La primera consecuencia de la contemplación de estas nuevas perspectivas religiosas del judaísmo helenístico es caer en la cuenta de cuán variado era en su ideología y en su práctica. Con razón

puede afirmarse que la religión judía de la época helenística era más un caleidoscopio que un espejo de una sola cara. No existía una "ortodoxia" (la fe albergaba sin problemas en su seno a un negador de la resurrección en la vida futura y a un acérrimo defensor de ella), sino una "ortopraxia", es decir la observancia de la Ley y de unos cuantos preceptos de convivencia.

El problema que plantean estos cambios de la religión del judaísmo en época helenística, desde el punto de vista de la historia de las religiones es, sencillamente, el de dar una explicación de las fuerzas impulsoras que propiciaron o movieron tales mutaciones. Hemos insinuado ya la explicación más sencilla: una evolución interna del pensamiento teológico y piadoso dentro del mismo judaísmo que desarrolla por sí mismo los gérmenes de ideas sólo incoadas en los estratos más tardíos del AT (digamos hasta el s. IV a. C.). Pero esta aclaración no basta. Y hemos apuntado también a un tipo de influencia que parece relativamente clara: la de la filosofía griega popularizada, sobre todo el platonismo y su concepción de la preexistencia de las almas, (herencia órfica antigua)[23] que aclara la aparición de la creencia en la inmortalidad del alma en el judaísmo y el desarrollo de una doctrina de la retribución divina en la otra vida. Otro aspecto es la consolidación de la ética moldeada en contacto con los preceptos estoicos que calaron también en el espíritu de los sabios y piadosos israelitas y contribuyeron a este cambio y a la solidificación de una religión no sólo orientada hacia esta vida, sino también hacia la futura.

Otro plausible influjo señalado unánimemente por la escuela de la historia de las religiones es el de la religión persa, tan estimada por los judíos. De la religión irania bien pudo tomar el judaísmo el impulso suficiente para desarrollar con más fuerza su angelología y demonología, las doctrinas apocalípticas y escatológicas de los eventos que acompañan el fin de los tiempos y sobre todo el marcado dualismo, que se muestra con claridad especialmente entre los apocalípticos y en los escritos de los esenios del Mar Muerto. Es muy posible que el influjo más profundo de la religión persa se diera en la expansión de las concepciones dualistas que llegan hasta la teología de los manuscritos del Mar Muerto, y

---

[23] Véase el capítulo XVII dedicado al orfismo y neopitagorismo.

que en el cristianismo encuentra su mejor expresión en el Cuarto Evangelio.

Ya desde los principios de la religión irania se concebía al universo como presidido por un señor sabio, *Ahura Mazda*, con el que coexistían en paridad otros dos espíritus más, el del Bien, *Spenta Mainyu* y el del Mal, *Angra Mainyu*. La contradictoria estructura del mundo es el resultado de la oposición de los dos espíritus primordiales, enfrentados entre sí como la luz y las tinieblas, que luchan con fuerzas iguales. En un estadio más avanzado de la religión irania, que se nota igualmente en el judaísmo, esta oposición se traslada al ámbito moral, con la oposición en el hombre entre el principio de las buenas acciones, la inclinación buena, y el de las malas, la inclinación perversa. Pero tanto en el reino cosmológico como en el moral o ético, el principio bueno acabará por imponerse y el malvado quedará destruido, los justos separados de los malvados y el orden del universo definitivamente restaurado. Ecos de estas ideas son fácilmente perceptibles en el judaísmo de época helenística y continúan hasta ser recibidos por el cristianismo[24].

Debemos hacer hincapié aquí en que este dualismo cósmico persa primitivo, consistente en dividir el cosmos en dos fuerzas supremas, una divinidad buena y otra malvada con igualdad de poderes, fue objeto de reforma por parte de Zaratustra (hacia el s. VI a. C.?), quien difundió la concepción de que estos dos principios, bueno y malo, no son más que meras entidades secundarias, *Amesa Spenta*, démones en la terminología griega, subordinados a un único Dios supremo, el mismo *Ahura Mazda*, de quien proceden por vía de generación. El judaísmo helenístico recibirá y purificará este dualismo cósmico atemperado. El judaísmo de esta época reconoce ciertamente el dualismo, acepta la existencia de poderes adversos a Dios, pero siempre los subordina al Altísimo y no los concibe actuando sin, al menos, la permisividad divina.

Todos estos posibles influjos, griegos y persas, aunque en algunos casos concretos difíciles de precisar, parecen innegables. Existe una cierta tendencia a rechazar o minimizar estas influencias y

---

[24] Véase el capítulo XVI dedicado a la religión irania antigua y su influjo en las religiones del entorno.

a reducir todo el cambio de la religión judía en época helenística a puras fuerzas de evolución interna. El motor de este impulso apologético, poco declarado a veces, es la idea subyacente de que la religión revelada sólo nos puede venir a través del judaísmo, por medio de un progreso interno en el seno de una religión que es el vehículo de la revelación histórica. Creemos modestamente que esta perspectiva no hace justicia a la historia de las religiones. El creyente consecuente hoy día debe caer en la cuenta de que la religión es también evolución y que ésta se explica históricamente. No en vano el cristianismo es una de las mutaciones más sorprendentes del judaísmo en época helenística tardía.

CAPÍTULO IV

La traducción griega de la Biblia

Antonio PIÑERO
Universidad Complutense. MADRID

El hecho cultural y el documento más importante del judaísmo de la época helenística, en lo que a nosotros respecta, es la traducción de la Torá hebrea (la Ley) al griego, la llamada versión de los Setenta (latín, *Septuaginta*). Comenzó en fecha temprana (hacia principios del s. III a.C.) en Alejandría, durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.), y su compleción habría de durar siglos[1]. Algo tan aparentemente simple hoy como una traducción fue en la Antigüedad un fenómeno sin precedentes y habría de tener en aquellos tiempos notables consecuencias en el ámbito de lo cultural y religioso[2]. Pasado el tiempo, esta versión influiría decisivamente en la conformación teológica del cristianismo (será la Biblia adoptada por los cristianos) y en las relaciones de éste

---

[1] La denominada versión de los "Setenta" debe aplicarse solamente a la traducción de la Ley hebrea (Pentateuco), aunque se emplee usualmente para designar la versión al griego de todos los libros del canon hebreo del Antiguo Testamento realizada posteriormente y por diversos traductores.

[2] De esta versión surgirán, a su vez, otras traducciones a múltiples lenguas, latín, siríaco, copto, armenio, georgiano, etíope, eslavo antiguo…

con el judaísmo. La Biblia hebrea en lengua griega es un testimonio imponente del maridaje helenismo y religión judía, pues quienes compusieron o los que utilizaron tal versión daban testimonio de que su judaísmo (o cristianismo luego) podía plasmarse con toda propiedad en una lengua distinta a la "sagrada", el hebreo, la lengua de la creación, en opinión general de los rabinos. "Esta versión constituye el primer ejemplo de traducción de todo un cuerpo de literatura sagrada, legal, histórica y poética de un pueblo y de una lengua del mundo cultural semítico a la lengua de la cultura clásica griega"[3].

Vista desde la distancia de los siglos, la empresa parecía inevitable y necesaria ya por la nutrida presencia de judíos en toda la Diáspora controlada por los griegos, y sobre todo en Egipto –especialmente Alejandría– ya por el enorme auge que la lengua griega había adquirido entre los judíos mismos en Palestina –aunque, como veremos, no sea ésta la razón última de la traducción–. De cualquier modo el tiempo estaba maduro para que el supremo tesoro de los judíos se vertiera a la lengua del Helenismo.

1. El origen de la traducción al griego de la Biblia (Los Setenta)

La traducción al griego del texto hebreo de la Biblia no se hizo en un acto, sino en varios y con diversas escenas. En realidad no sabemos exactamente cómo empezó esta empresa, aunque sobre sus orígenes circularon ya en la antigüedad algunas leyendas. La más importante es la recogida en la llamada *Epístola de Aristeas a Filócrates* (escrita –según la opinión común– entre el 200-150 a.C.). En síntesis la historia que transmite este escrito es la siguiente: el bibliotecario del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.), Demetrio de Fálero, propone al monarca la traducción de la Ley de los judíos para enriquecer con ella la biblioteca real. El monarca accede y ordena escribir al sumo sacerdote de Jerusalén una misiva en la que se le pida el envío de seis varones cualificados por tribu para verter las Escrituras (al principio sólo el Pentateuco)

---

[3] J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993) 315.

al griego. Notemos de pasada cómo la "Carta" supone que ya en Israel había gente que sabía tan bien la lengua helénica como para efectuar una versión nada fácil.

La respuesta del sumo sacerdote es afirmativa. Inmediatamente envía a Alejandría a 72 varones expertos en ambas lenguas. El rey los acoge, y los somete a una serie de pruebas de sabiduría, de las que los futuros traductores salen airosos. Reunidos en un cierto lugar (probablemente la isla de Faros), los 72 varones hacen una traducción colectiva que se concluye precisamente en 72 días[4]. La Ley es leída en público y recibe de todos grandes alabanzas. Se hacen de ella dos copias: una va a la biblioteca del Rey, y otra pasa a manos de los judíos.

Esta versión del origen de la traducción ha suscitado desde la antigüedad numerosas dudas y cuestiones. Muchos investigadores no han prestado crédito a los datos de la "Epístola" y han propuesto diversas teorías para el origen de esta traducción bíblica, distintas de las que presenta el anónimo autor de tal carta. Las más interesantes suponen que la versión de los Setenta se debió:

a) a las *necesidades litúrgicas* de la comunidad judía de Alejandría que había olvidado el hebreo y necesitaba una versión inteligible del texto sacro para ser leída durante los oficios litúrgicos sabatinos, o privadamente (Thackeray);
b) a conveniencias y exigencias *culturales*, ya personales o del conjunto de la comunidad hebrea (los griegos se educaban literariamente a base de la lectura de Homero; los judíos de Alejandría a base del estudio de la Ley) (Brock, Perrot);
c) a afanes de *proselitismo*: difundir el texto sacro entre los griegos;
d) o a razones de orden jurídico (Rost) o relacionadas con la *políteuma* ('comunidad') judía de Alejandría (Barthélemy), a saber que la Torá fuese la ley a la que deberían atenerse los tribunales judíos de justicia.

Estas teorías sobre las causas que motivaron la versión de los LXX están erizadas de dificultades, aunque quizás la última sea la menos improbable de todas. En primer lugar, las fuentes no men-

---

[4] Más tarde se añadirá a la leyenda el hecho milagroso de que los traductores, trabajando separadamente, produjeron cada uno una versión que por singular inspiración divina coincidía al pie de la letra con la de los demás.

cionan nunca una iniciativa judía, alejandrina o no, como inicio de la tarea de traducción. Sabemos, más bien, que los judíos de Alejandría mantenían continuos contactos con la metrópoli y se hallaban siempre subordinados y dependientes del sumo sacerdote de Jerusalén. En consecuencia, éste tendría que haber autorizado la versión. Pero este hecho es bastante inverosímil, ya que en el propio Israel, por aquella época, estaba terminantemente prohibido que las traducciones orales de textos bíblico del hebreo al arameo (que se debían hacerse corrientemente en las sinagogas, ya que el común de las gentes –arameo parlantes– no entendía bien el hebreo) se plasmaran por escrito. ¡Mucho menos permitirían las autoridades de Jerusalén una versión al griego!

En segundo lugar, no se ve claro lo de las necesidades litúrgicas, pues no consta de ningún modo que en el s. III a.C. se leyeran en las sinagogas alejandrinas de un modo sistemático la Ley y los Profetas. Parece ser que el establecimiento rígido de esta costumbre es mucho más tardío, quizás en el primer siglo de la era cristiana (cf. Lc). En el s. III probablemente se leían tan sólo unos pocos versículos en sábados y festividades. Si en la liturgia se necesitaba una versión a lengua vernácula bastaba con que se hiciera oralmente en cada ocasión, al igual que se obraba en Palestina con la versión popular al arameo (*targum*). Como señala Bickermann:

> En las condiciones de producción de libros de la antigüedad hubiera sido un extraordinario gasto de dinero y de trabajo manual traducir, copiar y recopiar los cinco rollos de la nueva Ley en griego para ayudar a un inexperto intérprete en su lucha con la versión oral de ciertos pasajes aislados. De hecho, el Pseudo Aristeas, que escribe un siglo después que se hubiera realizado la versión de la Ley, no presenta ninguna indicación de que se hubieran confeccionado copias de los Setenta para subvenir a las necesidades litúrgicas o educacionales de los judíos en Egipto. En verdad, lo único que nos dice es que se hicieron sólo dos copias de la traducción; una fue depositada en la biblioteca real y la otra fue entregada a los jefes de la comunidad judía en Alejandría a petición propia[5].

En tercero, no es muy verosímil lo de las razones culturales privadas o públicas, ya que los judíos cultos procuraban frecuentar

---

[5] E. Bickerman, *The Jews and in the Greek Age* (Cambridge, MA – Londres 1987) 102-03.

las escuelas públicas a las que iba la población griega. Y razones de lectura personal no parece que justificaran una empresa de ese calibre y tan costosa como la traducción de toda la Ley y otros libros de la Biblia a la lengua de la Hélade.

Hoy día, los investigadores tienden a aceptar las líneas generales de la versión de la *Epístola de Aristeas*, despojando a este escrito de los rasgos inverosímiles o legendarios. Así, unos piensan que es muy probable que la iniciativa de la traducción partiera del Rey. Y esto no por un mero afán literario o biblioteconomístico, sino por razones de tipo jurídico. Los judíos pretendían siempre, aun en la Diáspora, atenerse a las costumbres patrias (la ley de Moisés), por lo que luchaban por conseguir de los monarcas un régimen jurídico especial. Por ello a la administración ptolemaica en Alejandría le pudo muy bien interesar tener a su disposición un ejemplar en griego de esa famosa ley que tanto invocaban los judíos y por la que regían sus vidas. Es sabido que en la antigüedad apenas se hacían traducciones, pero sí era usual en el Oriente desde tiempos remotos la versión de decretos y leyes reales. Ya en el Imperio persa se acostumbraba a verter a las lenguas indígenas todos los decretos imperiales que afectaban a los súbditos de diversas regiones, como lo indica claramente el libro de *Ester*. Igualmente, el monarca hindú Asoka, que reinaba hacia el 260 a.C. sobre una parte del subcontinente indio que hasta el 301 había sido dominada por los Seléucidas, hacía traducir al griego y al arameo lo decretos en lengua hindú de su gobierno. No es extraño, por tanto, que la Ley, como código jurídico que afectaba a una parte importante de la población de Alejandría, fuera vertida al griego al igual que, por ejemplo, el derecho consuetudinario demótico, que afectaba a la población subyugada egipcia en aquellos ámbitos no contemplados por leyes griegas más generales.

Otros estudiosos, sin embargo, niegan que la ley específica por la que se regía la comunidad de los judíos (*políteuma*) hubiera de ser precisamente el Pentateuco, por lo que no ven claras las razones de tipo jurídico para la versión y se inclinan a considerar que tras la indicación de la *Epístola a Aristeas* del interés del bibliotecario real por poseer la Ley en la Biblioteca se escondió en realidad un propósito cultural por parte del monarca.

Sea exactamente como fuere, el motivo último de la versión de los LXX, al principio (s. III a.C.) como apuntábamos más arriba,

sólo se tradujeron los cinco primeros libros de la Biblia. La base textual de esta versión era la forma alejandrina del texto hebreo, a su vez una variante de la recensión palestina[6]. Sólo más tarde les tocó el turno a otros escritos, hasta el último, el *Eclesiastés*, que fue vertido por Áquila hacia el año 125 de nuestra era. En el intermedio se tradujeron los *Salmos* (hacia 210 a.C.), luego *Ezequiel, Isaías, Reyes, Jueces*[7]. Los libros de *Daniel, Esdras, Macabeos, Job, Proverbios* estaban ya vertidos a finales del s. II. El nieto de Jesús ben Sira, llegado a Egipto el 132 a.C., menciona la existencia de una traducción, evidentemente completa, de la Torá, de los Profetas y de los restantes escritos (*Eclesiástico*, Prólogo), que debía ser la de los LXX. Posteriormente les llegó el turno a *Ester*, *Sabiduría*, etc. en el siglo I a.C. Por último *Rut, Cantar y Eclesiastés* fueron trasladados al griego en tiempos de la era cristiana. La leyenda de la versión milagrosa se amplió, aplicándose a todos los libros del texto veterotestamentario. Finalmente, se añadieron a la colección algunos escritos de fecha más reciente, compuestos ya originariamente en griego (3 y 4 *Macabeos* y la *Sabiduría de Salomón*). Debido a este proceso de añadiduras, la colección griega de escritos veterotestamentarios es más amplia que el canon hebreo fijado por el judaísmo rabínico en torno al 100 d.C. Por otra parte, en algunos de los libros canónicos esta traducción al griego incluye pasajes desconocidos por el texto hebreo.

La Biblia griega de los LXX recoge, pues, versiones de diferentes traductores, de muy variada calidad y de épocas distintas. A mediados y, sin duda, a finales del siglo II a.C. se había completado la traducción de los libros bíblicos del luego llamado canon hebreo. En este aspecto la versión de los LXX ofrece un doble interés: a unos interesa la calidad de los textos hebreos base que subyacen a la traducción; a otros, su carácter griego, como fuente para el conocimiento de la lengua, ideas y religión del judaísmo helenístico. Los primeros utilizan los LXX para restaurar críticamente el texto hebreo del Antiguo Testamento, pues esta versión

---

[6] Por el contrario, el texto transmitido por el judaísmo rabínico se remonta a la tradición babilónica, inferior, a menudo, a la base hebrea de los LXX.

[7] Ya concluida su traducción a mediados del s. II a.C., pues ya en esos momentos Eupólemo, historiador judío, emplea los LXX para su Crónica.

griega fue realizada sobre manuscritos hebreos anteriores (aunque algunos diferentes en extensión, orden y texto) a los que hoy día poseemos llegados hasta nosotros a través de las escuelas de masoretas del Medioevo.

Por medio del estudio de las técnicas de traducción[8], del agrupamiento de vocablos típicos de un lugar con un sentido determinado, por alusiones históricas, por ciertas expresiones características o incluso por alguna leve tendencia teológica en la traducción, los expertos han llegado también a afinar ciertos *criterios internos* para dilucidar en qué zona geográfica se tradujo cada uno de los libros. Lo más sorprendente es la afirmación común de los investigadores de que no fue Alejandría la cuna de todas las versiones; ¡muchos libros se tradujeron al griego en la misma Palestina! Así, vieron la luz en Judea probablemente *Rut, Ester, Cantar, Lamentaciones, Judit, 1 Macabeos*. De origen palestino, aunque moraran en Alejandría, eran los traductores de *Sabiduría* y *Eclesiástico*. En Egipto se tradujo, además del Pentateuco, *Jueces, 1-4 Reyes, 1-2 Crónicas (Paralipómenos), Proverbios, Job, Isaías, Jeremías, Baruc, Ezequiel*. Sobre el resto de los libros (por ejemplo los "profetas menores") se albergan dudas casi insolubles respecto a su lugar geográfico de procedencia.

2. La cuestión del llamado "canon alejandrino"

La amplia difusión de los LXX en los siglos que siguieron a su composición indica que ésta fue sin duda la traducción más importante de la Biblia hebrea. Pero ello no significa que no hubiera por entonces otras en uso. Parece que en Palestina y en Antioquía se emplearon traducciones diferentes, de suerte que los LXX deben considerarse en principio como una versión local alejandrina, aunque, eso sí, adquirió en esa ciudad la misma autoridad que tuvo el texto hebreo en Palestina. Testimonio de ello es Filón de Alejandría, quien en su exposición e interpretación total de la Torá emplea esta traducción, y no el texto hebreo.

---

[8] Véase N. Fernández Marcos, *Introducción a la versiones griegas de la Biblia* (Madrid ^{2}1998 [1979]) 34ss.

Es bien sabido que comparando los Setenta con la Biblia hebrea hallamos que la versión griega contiene un número mayor de libros, más ciertos complementos o añadiduras a los textos hebreos admitidos por la Biblia canónica judía.

Las adiciones más importantes de los LXX son las siguientes: a los *Salmos* (el 151; Oración de Manasés); a *Jeremías* (libro de *Baruc* 1,1-3,8; 3,9 al final); a *Daniel* (3,24-90: oración de Azarías e himno de los tres jóvenes; más la historia de Susana, y Bel y el dragón); a *Ester* (1,1a-1s; 3,13a-13g; 4,17a-17s; 5,1a-1f; 5,2ab; 8,12a-12x; 10,3a-31).

Libros de los LXX ausentes del canon hebreo son los siguientes: *1 y 2 Macabeos*; *Eclesiástico; Judit; Tobías*; *Sabiduría; Epístola de Jeremías*. Estos libros son considerados canónicos de segunda clase ("deuterocanónicos") por los católicos; los judíos y las confesiones protestantes, por el contrario, los consideran sencillamente "apócrifos".

Hay otros libros en los LXX que no son estimados como canónicos ni siquiera por los católicos (éstos suelen designarlos unas veces como "pseudoepígrafos", y otras como "apócrifos"): *Salmos de Salomón*; *1 Esdras; 3 y 4 Macabeos; 9 Cantos de la Iglesia griega (Plegarias de Moisés; de Ana; de Habacuc; de Isaías; de Jonás*; *de María, madre de Jesús; de Zacarías; de Ezequías; de Simeón)*.

La diversidad de orden y contenido entre los LXX y la Biblia hebrea –en algunos libros, como en *Jeremías*, *Job* o *Ezequiel*, muy notable[9]– ha planteado recurrentemente la hipótesis de que los judíos de Alejandría tuvieron un canon propio de escritos sagrados, diferente del hebreo, heredado luego por los cristianos junto con la Biblia en griego. Este supuesto ha estado en vigor hasta tiempos recientes en los que ha sufrido severas críticas. En general a partir de 1964, con la obra de A.C. Sundberg[10], no se admite fácilmente la hipótesis del canon alejandrino por tres razones principales:

a) Alejandría no fue nunca un centro religioso independiente de Jerusalén de modo que pudiera formular su canon propio;
b) Las citas que hacen el Nuevo Testamento y los Padres apostólicos de libros sagrados no se corresponden con lo que

[9] O. Munnich, en M. Harl - G. Dorival - O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien* (París 1988) 173ss.

[10] A.C. Sundberg, *The Old Testament in the Early Church* (Londres 1964).

abarcaría el canon alejandrino, ya que contiene diversos apócrifos o pseudoepígrafos. Así, "*Mateo* cita como Escritura a *4 Esdras* y a la *Asunción de Moisés*; encontramos en otros autores del NT citas de *Henoc* y de la *Asunción de Isaías*. Los Padres apostólicos reconocían como canónicos *4 Esdras*, *Henoc* y *Eldad y Modad* (libro hoy perdido). De este modo el número de libros bíblicos utilizados por la Iglesia antigua no sólo excede el canon hebreo, sino también el presunto canon alejandrino, tal como puede conjeturarse su contenido"[11].

c) Por último, no es cierta tampoco la característica principal del llamado canon alejandrino: la presencia en él de libros compuestos exclusivamente en griego. Sabemos hoy día que parte de esos presuntos libros en griego fueron redactados en Palestina en hebreo o arameo y luego traducidos a la lengua helénica.

De estas críticas se obtiene, en general, la conclusión siguiente: no existía de ningún modo un canon especial en Alejandría, sino que tanto el cristianismo como el judaísmo, antes del llamado Sínodo de Yabne/Yamnia[12], mantenían un canon bíblico fluido, cuyas fronteras no estaban aún estrictamente delimitadas. Los cristianos se separaron formalmente de la disciplina de la Sinagoga antes de ese Sínodo, por lo que a partir de esa indeterminación tuvo que asumir la tarea de fijar su propio canon: a la postre se aceptó un canon distinto del judío, que se atuvo sólo en parte a las decisiones de los sabios en el Concilio de Yabne/Yamnia. Después de la reforma protestante, las confesiones evangélicas se atuvieron estrictamente a la normativa judía, no aceptando como canónico ninguno de los libros que sólo se hallaban en los LXX. Los católicos, por su parte, en el Concilio de Trento, sancionaron la costumbre de la Iglesia antigua declarando canónicos a los siete libros arriba mencionados (1, 2 Mac, Eclo, Jdt, Tob, Sab, EpJr), más el de *Baruc*. Hoy día, sin embargo, se ha impuesto la denominación de "deuterocanónicos", lo que supone de hecho un acercamiento al punto de vista judío y protestante.

---

[11] G. Dorival, en Harl - Dorival - Munnich, *La Bible Grecque*, 114-15.

[12] Hacia el 90/100 d.C., tenido en esa ciudad por los "sabios/rabinos" escrituristas judíos sobrevivientes a la catástrofe del 70 y donde se delimitó el canon hebreo de Escrituras.

3. Calidad de la traducción

Las traducciones de los diferentes libros de la Biblia y a menudo también las de las diversas partes de un mismo libro son diferentes en lengua, estilo y modo de versión, aunque se encuentran también marcadas coincidencias y rasgos comunes. En general la calidad de la traducción es buena y tendiente a la fidelidad literal. Cada libro presenta características propias. La versión de *Proverbios* y *Job* se aparta considerablemente del texto hebreo, pero su griego es excelente. La traducción del *Eclesiastés* es, por el contrario, de un literalismo extremado y servil. A veces aparecen traslaciones de frases hebreas difícilmente inteligibles para un griego nativo. En ocasiones los traductores proceden más libremente con el original hebreo, como sucede con el libro de *Job*[13], o con los *Proverbios de Salomón*, donde los LXX se apartan considerablemente del original hebreo. Así, por poner un ejemplo, en Prov 8,22-31 la Sabiduría aparece más claramente que en el texto hebreo como figura divina, engendrada por Dios y garante de una perfecta creación. Las expresiones filosóficas griegas no tuvieron relevancia en la traducción de los Setenta más que en casos excepcionales. Pero ya se trate de una versión literal o de una más libre, los Setenta llegaron a ser la fuente del lenguaje teológico del judaísmo helenístico y, por tanto, del cristianismo primitivo.

4. El problema de la "helenización" de los Setenta

La traducción del Antiguo Testamento del hebreo al griego no sólo creó un libro que se podía usar en las funciones religiosas, sino también una base para un nuevo despertar de la teología judía dentro de un ámbito cultural nuevo, e hizo posible que los fermentos de una renovación, ya presente en la tradición de Israel y en la teología postexílica, se desarrollaran dentro de los horizontes de la cultura y religiosidad del helenismo. En este sentido los LXX son el testimonio más preclaro de la helenización del judaísmo. Gra-

[13] En este caso, la base hebrea no es idéntica al texto transmitido; el Job de los LXX es una sexta parte más breve que el masorético.

cias a la terminología abstracta del griego, los contenidos bíblicos pudieron presentarse bajo una nueva luz y, a la inversa, el nuevo texto griego bíblico comenzó a ampliar y transformar el mundo de las nociones abstractas griegas de cuantos con él se familiarizaban.

Por ello, esta traducción de las escrituras hebreas a la lengua franca, internacional, del momento fue un evento de gran magnitud. En palabras de Bickerman:

> Abrió la Biblia al mundo, y el mundo a la palabra de Dios. Sin esta traducción, Londres, Roma" [y el occidente en general] serían todavía paganos y las Escrituras no serían mejor conocidas que el *Libro de los Muertos* egipcio"[14].

Precisamente por esta trascendencia de los LXX en el cristianismo antiguo, por haber sido la Biblia oficial de la cristiandad durante siglos es importante plantearse ahora la cuestión de si este fenómeno de la traducción de la Biblia hebrea al griego representó una cierta acomodación o no a la mentalidad de la lengua término, la helénica. Si la contestación es positiva hay que preguntarse en qué grado se llevó a cabo esta "helenización[15] . Responder a estas preguntas no es en absoluto tarea fácil, pues "definir el grado de helenización de un libro bíblico, ya sea una traducción del hebreo, ya haya sido compuesto originalmente en griego" es bastante complicado. "No siempre se puede distinguir lo que pertenece a unas técnicas concretas de traducción y está condicionado por las diversas estructuras de las dos lenguas, de las modificaciones que se deben a las exigencias teológicas del traductor"[16].

Recientemente se tiende a opinar que la posible "helenización" de los Setenta es una mera cuestión formal: la expresión es griega, se argumenta, pero el contenido no ha variado, sigue siendo hebreo; es tan profundamente judío que lo único que importa es la consideración de los LXX no como una versión de unos textos transida de espíritu griego, sino como eslabón entre la revelación

---

[14] Bickerman, *The Jews,* 101.

[15] No tratamos aquí la complicada cuestión, nunca estudiada en su conjunto de un modo exhaustivo, de las tendencias teológicas peculiares de la versión griega en cuanto posible *targum* o paráfrasis del hebreo. El análisis de las omisiones, adiciones o alteraciones refleja la tendencia teológica del traductor.

[16] Fernández Marcos, *Introducción*, 304.

del Antiguo Testamento en su lengua original por una parte y el testimonio del Nuevo Testamento por otra.

Pero aunque esta perspectiva sea importante, no es conveniente dejar de lado, o concederle una mínima importancia, a la cuestión de la posible influencia de la mentalidad transmitida por la lengua helénica en el moldeamiento de ese eslabón entre el AT y el pensamiento de los escritores neotestamentarios. Tal influjo pudo darse por el simple hecho de que se trata de una traslación entre lenguas. Traducir es una empresa casi imposible si se procura una perfección absoluta, y especialmente lo es el paso de una lengua semita a otra indoeuropea, como ya lo notó en su momento (132 a.C.) el nieto de Ben Sira al confeccionar la versión de la obra de su abuelo del hebreo al griego (*Eclesiástico*, Prólogo, 20). Los vocablos de esos dos sistemas de comprensión del mundo tan distintos, el hebreo y el griego, casi nunca conllevan las misma constelación semántica, "por lo que las palabras de las Escrituras hebreas al pasar al griego perdieron una serie de asociaciones y en parte ganaron otras, mientras que –al mismo tiempo– los vocablos griegos utilizados en la traducción pudieron adquirir algo del valor de las palabras hebreas que representan"[17]. No quiero caer aquí en las exageraciones de T. Bomann (justamente criticadas por J. Barr) cuando contrasta de manera implacable las dos maneras de pensar, la hebrea y la griega, estableciendo la casi imposibilidad de un puente entre ambas, por lo que la traducción necesariamente implicaría una desviación (en este caso "helenización")[18]. Pero tampoco deseo dejar de hacer unas algunas observaciones concernientes a la posible helenización que pudo suponer la versión de los LXX con tal de eludir las críticas mencionadas

Al tratar el tema de la "helenización" de los LXX debemos adelantar aquí una observación importante. La versión de los LXX no puede considerarse de una manera simplista como una mera traducción de un texto hebreo siempre firmemente fijado e igual al que poseemos hoy día. Cualquier persona mínimamente introducida en este tema señalaría, en seguida, que esta consideración

---

[17] C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres ²1954) XI.

[18] Cf. A. Piñero, "Griego bíblico neotestamentario. Panorámica actual": *CFC* 11 (1976) 123-97, apartado "Semántica: la controversia Bomann-Barr".

sería una superficialidad y un dislate. Cuando el texto de los LXX y el hebreo actual son discordantes, no siempre nos encontramos con una "desviación" o un "error" de traducción de los LXX, sino que en muchos casos se trata de la versión correcta por parte de los anónimos traductores, de una base hebrea distinta a la nuestra. Los recientes descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto, con sus múltiples libros bíblicos hebreos que presentan un texto bastante diferente del que luego sería canonizado (y que coincide en muchos casos con el hebreo que subyace a los LXX) es un perenne aviso de que el valor de la versión griega no es siempre el de enmendar o corregir el texto actual hebreo, o un monumento a la incompetencia de los traductores antiguos. Aunque en algunos casos sean detectables ciertas deficiencias técnicas de los traductores, los LXX son ante todo, por una parte, un testimonio de un texto hebreo diverso, en muchos casos más antiguo y por lo menos tan venerable como el actual, y por otra, la representación de unas tradiciones teológicas peculiares propias del mundo de los traductores. Se ha argumentado, a propósito de las variaciones (supresiones de pasajes) que muestran los LXX, por ejemplo en los libros de los *Reyes*, que la traducción griega pretendía expresamente eliminar ante los ojos de los griegos ciertos pasajes comprometidos en los que el pueblo elegido salía malparado. Pero no convence esta razón, ya que todas las supresiones de este estilo no responden a una lógica apologética consistente de este tenor. Más bien parece necesario admitir que las variaciones son por otro motivo (texto diferente, recensión diversa) más que por una afán apologético.

Una vez asentada la afirmación anterior, nuestra opinión es que sí puede hablarse con justeza de una "helenización" de la Biblia hebrea al pasar al griego. Las concepciones judeohelenísticas condujeron frecuentemente a los traductores a desviarse premeditadamente del sentido literal del modelo hebreo que tenían ante sus ojos. Comencemos por el *ámbito de los contenidos superficiales*: la versión de los Setenta contiene variantes de traducción que suponen una helenización. Veamos tan sólo unos ejemplos de una lista que podría ser larga, pero cansina. Como señala J. Trebolle:

> La simple traducción de los términos *tohûwwohu* –expresión enigmática de probable contenido mítico– (Gn 1,2, 'yermo y vacío', versión de Cantera-Iglesias, o 'un caos informe', versión

> de Alonso Schökel), por el griego *aóratos kaì akataskéuastos*, 'invisible y desorganizado', constituye toda una helenización de la referencia bíblica"[19].

Cuando el texto hebreo presenta al lector "entrañas" o "corazón" refiriéndose a un contexto de pensamiento, los LXX suelen presentar el vocablo *diânoia* ("pensamiento"), lo que indica sin duda un acercamiento al mundo más abstracto e intelectual de los griegos. El traductor del libro de *Job* (42,14) ha sustituido el nombre de una de las hijas del paciente sufridor, llamada en el texto hebreo "Cuerno, o tarrito de afeites" (es decir, "suma de las esencias", *qéren-happuk*) por el más helénico "Cuerno de Amaltea", es decir de la cabra que amamantó a Zeus niño en el Monte Ida, en Creta (cf. el apócrifo *Testamento de Job*, 52,4). Los LXX, en Job 9,9, sustituyen los nombres hebreos de ciertas constelaciones (la Osa, las Siete Estrellas [?] y las Cámaras del Sur) por las Pléyades, Héspero, Arturo y las Cámaras del Sur. Otra muestra de helenización es la adopción por parte de los LXX de términos políticos griegos absolutamente inadecuados para representar las condiciones sociales y políticas de los hebreos, pero indispensables, quizás, para hacer accesible y comprensible a los lectores griegos el texto sagrado. De este modo, aparecen en los LXX términos como *polis* ('ciudad'), *dêmos* ('pueblo' o 'demarcación, distrito local'), *ekklêsía* ('asamblea') y *phûle* ('tribu'), que tienen en griego unas connotaciones radicalmente distintas a las del mundo hebreo. Por ejemplo: en Gn 23,11 Efrón el hitita, hablando con Abrahán, llama a "los hijos de su pueblo" (heb.) ciudadanos en sentido griego (*politaí*). Hay otros casos, por el contrario, en los que el empleo mecánico y continuo de un vocablo griego (por ejemplo *psuchê*, 'alma'), ensanchado forzadamente en su campo semántico para traducir otro hebreo, lleva a notables confusiones (en hebreo el término correspondiente, *nepheš*, significa a veces incluso un 'cadáver', lo que jamás ocurre en griego). En este apartado han de señalarse los notables cambios semánticos que a veces se llevan a cabo en algunos vocablos que aparecen cargados de un nuevo significado. Es conocido el caso de *doxa* que pasa de 'opinión' a 'gloria' (de Yahvé), el de *anáthema*, que se transforma de 'ofrenda' en 'anate-

[19] Trebolle, *La Biblia judía*, 463.

ma' (heb. *hérem*), o el de *eulogía*, que pasa de significar 'alabanza' a 'bendición' (heb. *berakhá*). Peculiar es el caso de heb. *berit*, 'alianza', término tan fundamental en la Biblia hebrea para significar la relación de protección y clientela que un superior regala a un inferior, que es traducido incomprensiblemente por *diathêkê*, que significa 'promesa', 'prenda' y de ahí 'testamento'. Quizás los traductores quisieron reflejar en ese neologismo semántico la diferencia sustancial entre cualquier 'acuerdo' o 'alianza' respecto a la única 'alianza' importante para el pueblo judío, la de Yahvé con Israel.

Hay otros casos de traslación que suponen una atención más cuidada, expresa y profunda a la mentalidad helénica. Así, por ejemplo, los traductores sustituyen el *she'ôl* hebreo ('el infierno') por el Hades griego, fuertemente cargado de connotaciones mitológicas. Los LXX evitan también cuidadosamente el sobrenombre *Sebaoth* de Yahvé, totalmente judío, y lo sustituyen por 'Todopoderoso' (gr. *pantokrátôr*: ausente en el Pentateuco, pero utilizado unas 200 veces en el resto de los libros) con el propósito de corroborar el poder universal del Dios verdadero. Cuando la Biblia hebrea trae a colación ciertos pueblos míticos como los *nephilim, rephaim, anakim, o gibborim*, los LXX vierten simplemente por 'gigantes', en un esfuerzo por desmitologizar las connotaciones atrabiliarias del texto semítico[20]. Quizás haya también una pretensión filosófica cuando la versión de los LXX traduce el nombre divino *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, "Yo soy el que soy" (Ex 3,14) es decir, divinidad sin un nombre especial, por el griego *egô eimí ho ôn*, "Yo soy el existente". En Ex 24,10, en vez de verter "Y vieron al Dios de Israel" (lo que ofendería la trascendencia divina), los LXX traducen: "Vieron el lugar donde estaba el Dios de Israel". O en Dt 10,16, donde el texto hebreo lee: "Circuncidad el prepucio de vuestro corazón y no endurezcáis más vuestra cerviz", los LXX evitan una metáfora extraña y un tanto salvaje para los griegos vertiendo: "Circuncidad vuestra dureza de corazón (*sklêrokardían*)...". En Dt 7,16, en el contexto de las órdenes divinas de exterminio de la población cananea en territorio israelita, Moisés ordena: "Aniquilarás a todos los pueblos que Yahvé, tu Dios, te entregue...", lo

---

[20] Harl, en Harl –Dorival– Munnich, *La Bible Grecque*, 258.

que sonaría sin duda demasiado fuerte para oídos griegos. En consonancia, los LXX vierten: "Y devorarás el botín de los gentiles", lo que es más concorde con el derecho internacional de la guerra. En el extraño pasaje de Gn 6,2, en el que ciertos seres superiores son denominados 'hijos de Dios' (*bené elohim*) ("observando los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran bellas...), el texto griego traduce este sintagma por "ángeles" (revisor del codex Alexandrinus), lo que está más de acuerdo con la mentalidad de los ilustrados griegos. Para el autor del Sal 29,1, hebreo, los "hijos de Elohim" han de tributar a Yahvé gloria y poder; en algunos mss de los LXX estos "hijos" se transforman igualmente en "ángeles".

Es también digno de señalarse cómo los LXX, con una tendencia contraria a la anterior, procuran apartarse cuidadosamente del ambiente helénico, evitando utilizar ciertos términos técnicos del vocabulario religioso pagano. Quizás pretendían, así, conscientemente ante los ojos de los griegos, hacer una distinción entre la fe judía, verdadera, y la falsa, pagana. Es conocido cómo al "inspirado" por Dios se la llama 'profeta' (*prophêtes*) y jamás *mántis*, o cómo para designar el Templo se evita el vocablo *hierón*, usual incluso en los documentos oficiales griegos que hacen referencia al santuario en Jerusalén, y se emplea el término más raro *naós*, o se aborrece del vocablo *áduton* (lugar más recóndito, inaccesible, del santuario) que no se utiliza para designar el "santo de los santos", sino sólo para los templos paganos. La expresión típica helenística para designar la piedad hacia Dios (*eusébeia*) no aparece prácticamente en el Pentateuco (sólo un par de veces y para expresar el 'temor de Dios' hablando de los gentiles: cf. Gn 20,11 y Ex 18,21). Un altar pagano es para los LXX un *bômós*; el altar de Dios es siempre, por el contrario, *thusiastêrion*, un término poco frecuente en las descripciones griegas de sus cultos. El término normal griego para nación, *éthnos*, significa casi siempre los 'paganos', mientras que para la nación escogida se emplea el vocablo poético *laós*. Para los dioses de los paganos los LXX emplean con todo propósito otros nombres como *archôn* ('jefe' o 'comandante': Ex 31,11) o *eídolon* ('ídolo') o *gluptós* ('estatua labrada') o *bdélugma* ('abominación'), que expresan el desprecio por el politeísmo que sienten los monoteístas. El vocablo *daimónion* queda reservado para nombrar a los seres intermedios, demoníacos, que pululan entre Dios y los hombres.

Evitar esmeradamente los *antropomorfismos* del texto original, o una cercanía demasiado próxima de Dios a los hombres, es otra característica –no siempre consistente, como apuntan los críticos– de la versión, señalada casi unánimemente por los comentaristas. Con esta tendencia los LXX se apartan de la imaginación vulgar griega –tan acostumbrada a los rasgos antropomórficos de los dioses del Olimpo– para acercarse a la mentalidad de los filósofos e ilustrados de entre los griegos. Así, en Is 38,11, donde el texto hebreo lee "No veré más a Yahvé en la tierra de los vivientes", encontramos en los LXX: "No verá más *la salvación* de Yahvé". En Ex 24,11: "Él no blandió su mano entre los elegidos de entre los hijos de Israel, que pudieron *contemplar a Elohim* y luego comieron y bebieron" es reemplazado en los LXX por "Ninguno de los elegidos de Israel pereció; aparecieron en *el lugar de Dios*, y comieron y bebieron". En Dt 32,10 se lee en el cántico de Moisés que Dios cuida de su pueblo elegido, lo rodea con su ternura y lo atiende "como a la niña de *sus* ojos". El pronombre posesivo es eliminado en la versión de los LXX, con lo que la frase queda así: "como la niña de *un* ojo". Se ha señalado que precisamente una de las características de la versión griega del *Deuteronomio* es la eliminación de los pronombres posesivos. En este caso coincidiría esta tendencia del traductor con el deseo de apartar de Dios todo antropomorfismo. Otro caso: en Nm 11,1 el hebreo afirma que Israel se quejó ante los "oídos" de Yahvé", lo que se transforma en griego "en presencia del Señor" (por el contrario, la expresión es mantenida en Nm 14,28).

Alguna vez que otra el ángel de Yahvé reemplaza a Yahvé mismo en una situación comprometida: "Acaeció que en el camino, en una posada, hízose Yahvé el encontradizo a Moisés, e hizo ademán de matarle..." (Ex 4,24); en la versión de los LXX es un ángel (*ággelos Kuríou*) quien intenta la operación (algo parecido en Jue 6,14. 16 [ambos textos A y B]). Según Fernández Marcos:

> Los traductores de los LXX que siempre vierten heb. *tsur* por gr. *petra* (ambos 'piedra') cuando ese vocablo no aparece en sentido figurado para designar a Dios, evitan por completo en este último caso la traducción literal (véase, por ejemplo Dt 32 4: heb. "Él es la Roca"; gr.: "Él es Dios") no fuera a interpretarse como si la Roca fuera una imagen de Dios. El Dios guerrero de Ex 15,3 e Is 32,13 (heb. *'iš milhamah*, literal. "hom-

> bre de la guerra" se convierte en un Dios *suntribôn polemous*, "que tritura las guerras"; y el *w^{e}yithallek Henok 'et ha-'Elohim* de Gn 5,22 ('caminó Henoc en compañía de Elohim') por 'agradó Henoc a Dios', gr. euerêstesen de Enoch tô theô'[21].

En otros casos, con un tinte más filosófico, la "mano" de Dios se convierte en los LXX en su "potencia": la frase "Para que sepan todos los pueblos de la tierra que la *mano* de Yahvé es poderosa..." se convierte en "La *fuerza* de Yahvé es poderosa" (Jos 4,24). En el pasaje de Is 9,5, que habla del futuro mesías como "consejero maravilloso, *'El* fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz", los LXX –con la intención de acentuar la unicidad de Dios– traducen "mensajero del gran consejo" (gr. *megâlês boulês âggelos*). ¿Pudo haber orientado una preocupación de corte racionalista la versión de un oscuro pasaje de Jeremías 31,22: "La mujer rodeará (cortejará) al varón", que los LXX (con el orden cambiado, en 38,22) vierten: "Los varones caminarán en la salvación"? ¿O hay que suponer un texto base distinto?

Las excepciones a esta tendencia antiantropomórfica pueden quizás explicarse: en el texto griego, como en el hebreo, el Señor "huele" el aroma del sacrificio de Noé, y "desciende" a Sodoma para enterarse; pero los traductores tuvieron en cuenta aquí el contexto de "historias épicas" en el que estos antropomorfismos se insertan y no hallaron inconveniente en admitirlos, pues no creían que ofendieran a los oídos griegos. En el caso de Ex 33,11 los LXX traducen que Moisés vio a Dios "cara a cara", "pero cuando la Torá añade que Dios habló a Moisés como un 'hombre habla a otro', los traductores ennoblecen esta expresión coloquial reajustando el valor del vocablo *reá* que puede significar también 'amigo'. La trivial expresión hebrea se transforma en griego en 'como alguien que habla a su amigo'. Puesto que el vocablo *philos* aparece solamente dos veces en el Pentateuco griego (la segunda vez en Dt 13,6) el cambio de significado es claramente intencional. Desde el siglo IV a.C. los filósofos griegos habían insistido en que los hombres buenos y sabios son amigos de los dioses y disfrutan de su particular favor"[22].

---

[21] Fernández Marcos, *Introducción*, 302.
[22] E. Bickerman, *The Jews*, 109.

Mucha trascendencia, sin duda, para la teodicea filosófica tuvo la decisión de los LXX de sustituir sistemáticamente el nombre de *Elohim* por el abstracto *Theós* (Dios) y el de Yahvé (o *Adón*, *Adonai*) por el gr. *Kurios*, 'Señor' o, a veces, 'el Señor' (sin más determinaciones). El último vocablo, utilizado sin ningún complemento, constituía en el mundo griego una cierta novedad, pues es raro encontrar el nombre de "*Kurios*" como epíteto simple de la divinidad en la Grecia antigua[23]. La tendencia a la sustitución del nombre de Yahvé se había hecho notar ya desde antiguo: en el 520 a.C. los documentos del rey persa Darío I que hacen referencia al Dios de los judíos evitan ya nombrarlo como Yahvé[24].

Esta substitución tuvo varios efectos. En primer lugar, "Señor" pasó a ser casi un nombre personal de Dios evitando una denominación demasiado judía (Yahvé) y cargada de tabúes. En segundo, la expresión no tenía las connotaciones negativas del gr. *despótês* ('dueño', 'amo'), pero a la vez conllevaba la idea de una dominación suprema a la vez que personal. Pero más importante aún era la helenización del monoteísmo judío concentrando la multiplicidad de los nombres de Dios en la Biblia hebrea (*El, Elohim, Yahvé, Adonai, Elyón. El-Saday, Sebaoth*) en prácticamente dos *Kurios* y *Theós* ('Señor' / 'Dios'). De este modo los LXX griegos acentuaban el monoteísmo ante cualquier lector pagano despistado por la multiplicidad de nombres divinos. Puede decirse que este hábito de los traductores contribuyó a universalizar la religión del Dios único y a allanar el camino para la extensión de la idea (ya anteriormente expresada) de que el Dios único de los filósofos coincidía con el Dios al que adoraban los judíos. La tesis central de A. Deißmann, en su libro *La Helenización del monoteísmo semítico*[25], es que la utilización del vocablo *Kurios* en vez del Yahvé semítico ofrecía la posibilidad de fundamentar una religión universal a partir del particularista monoteísmo judío.

Muy importante también fue la adopción del vocablo *nómos* ('ley') para traducir el heb. *toráh* que tiene un mayor espectro

---

[23] Dodd, *The Bible*, 11.

[24] Bickerman, *The Jews*, 262.

[25] A. Deißmann, *Die Hellenisierung des semitischen Monoteismus* (Leipzig 1903).

semántico ('ley', 'norma de vida', 'enseñanza'). La continua fijación en *nómos* por parte de los traductores y del judaísmo helenístico en general como código religioso que se debe observar, como ley de una comunidad religiosa, hizo que el tipo profético de religión pasara subconscientemente a un segundo plano, de modo que la revelación bíblica se concibiera de un modo estrictamente legalista. Como señala Dodd, al traducir así, la versión de los LXX:

> Reflejaba, sin duda, el sentido que le otorgaba la comunidad que leía la Biblia hebrea. Pero al verterlo así ayudaba a fijar y estereotipar ese sentido. Cuando los pensadores alimentados espiritualmente en el judaísmo helenístico querían escapar hacia una religión de mayor libertad y espontaneidad espiritual, no lo conseguían de ningún modo retornando a la idea profética de *torah*, sino adoptando una actitud nueva hacia la religión concebida como *ley*. Filón aceptó la Ley como tal, pero la alegorizó; Pablo declaró que el judaísmo, como religión legal, quedó superado por la religión del Espíritu[26].

Igualmente puede afirmarse que esta concentración mental en la ley conllevaba el que se empobreciera un tanto el rico vocabulario ético que muestra el hebreo bíblico y que los muy ricos aspectos del comportamiento moral se fueran restringiendo a la "*anomía*", es decir a considerar la falta y el pecado como una transgresión de la "ley".

El vocablo *"verdad"* experimenta en la versión de los LXX un notable cambio. Es bien sabido que el heb. *'émet* tiene también, y preponderantemente, el significado de 'fidelidad', una fidelidad que se aproxima o tiende a la sinceridad o veracidad en las personas. Pero el término griego *alêtheia*, 'verdad' no comporta ninguna de las connotaciones anteriores, sino el simplemente el de "verdad" opuesta a "falsedad". Hay bastantes pasajes de los LXX en los que esta connotación de fidelidad, tan importante, queda perdida. Así, en Sal 25,5 (heb.) la frase "Guíame por tu fidelidad y enséñame", puede entenderse en el griego (24,5) "Guíame hacia tu verdad y enséñame", lo que se entiende como una súplica del hombre a Dios para que le conduzca al conocimiento de la verdad (como opuesta a lo "falso").

Igualmente en el Sal 119,90 (gr. y heb.) la declaración "De generación en generación (dura ¡oh Yahvé!) tu *lealtad*" se transforma

---

[26] Dodd, *The Bible*, 34.

en el griego (*eis geneân kai geneân hê alêtheia sou*) en una declaración de la eternidad de la verdad. "En muchos de estos pasajes no es fácil leer en el griego el verdadero sentido del hebreo y el resultado es una cierta intelectualización de la religión. No la 'fidelidad' de Dios, sino la abstracta 'verdad' en Dios llega a ser el objeto supremo de adoración y la búsqueda de la 'verdad' se transforma en una característica de la actividad del hombre religioso"[27]. Cambios similares postula este mismo autor para *'justicia'* (heb. *.sédeq*; gr. *dikaiosýne*) y 'misericordia' (heb. *hésed*; gr. *éleos/eleêmosúnê*). El primer término griego sólo hace justicia parcial a un conjunto de connotaciones en hebreo que va desde 'fidelidad' y 'rectitud' hasta 'inocencia' y 'justicia', mientras que el segundo vocablo helénico cubre aspectos tan ricos y dispares en hebreo respecto a la 'misericordia' como 'amabilidad'/'gentileza' o 'lealtad' rayana en la 'justicia'. Entonces pueden confundirse en griego *dikaosýne* y *eleêmosýne* que representan indiscriminadamente unas veces *hésed* y otras la *.sedeq*. Comenta C.H. Dodd:

> Este encabalgamiento se explica parcialmente por la falta de un equivalente exacto entre el griego y el hebreo para estas palabras, pero más significativamente por la tensión dentro del judaísmo entre la religión más antigua, más humana, de la que los profetas son los exponentes más conspicuos, y el creciente legalismo de la época en la que se llevó a cabo la versión de los LXX[28].

En conclusión: hemos observado, con la aportación de algunos ejemplos, los efectos principales que produjo la versión de las Escrituras al griego. Ciertamente la mentalidad de los judíos que utilizaron como Biblia exclusivamente la versión de los LXX se vio un tanto modificada respecto a la de aquellos que, a su vez, sólo leían las Escrituras en hebreo. Apenas debe haber dudas al respecto. Los LXX suponen un notable esfuerzo de interpretación y adaptación al mundo griego de un caudal imponente de pensamiento religioso extraño al mundo helénico. Para M. Harl, que hace suya la opinión de A. Neher, el proceso de traducción es como el "bautismo filosófico" de la Biblia. "La terminología ética se multiplica a expensas de la terminología mística o afectiva; la bondad y la

---

[27] Dodd, *The Bible*, 74.
[28] Dodd, *The Bilble*, 65.

justicia aparecen allí donde el hebreo evoca el apaciguamiento de la cólera; la versión otorga la prioridad a lo ontológico sobre lo histórico; [...] el esfuerzo por despersonalizar a la divinidad, el rechazo de los rasgos antropomórficos, la sustitución de conceptos dinámicos y espiritualistas por otros estáticos y abstractos indican en la misma superficie una tendencia a sacrificar lo teológico a lo más filosófico, y en profundidad, un replanteamiento de los problemas de las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre"[29].

Pero también es verdad que, como el conjunto de lo que se transmitía era profundamente judío, "la traducción de las Escrituras al griego judaizó la *koinê*" (el lenguaje griego común en todo el mundo civilizado de entonces) "en mayor medida todavía que helenizó al judaísmo. Cargó de resonancias típicamente israelitas términos que hasta entonces habían tenido un sentido profano y pagano"[30]. Para algunos investigadores esta "helenización" en un sentido o en otro era algo providencial, una "preparación evangélica" con la terminología de Eusebio de Cesarea, pues formaba un judaísmo, profundamente helenizado a la vez que auténticamente judío, del que habría de nacer, cuando los tiempos estuvieran maduros, el cristianismo.

La versión de los LXX alcanzó entre los judíos gran predicamento hasta atribuírsele, como hace Filón de Alejandría, un grado de inspiración religiosa comparable a la reconocida al texto hebreo. Sin embargo, un siglo más tarde esta traducción había pasado ya a formar parte del patrimonio cristiano heredado del judaísmo. Ese hecho decidió la suerte posterior de los LXX en el seno del judaísmo. La eliminación y prohibición del uso de los LXX por parte del rabinato y de los demás elementos cultos dentro del judaísmo se debió sin duda a la polémica anticristiana. El uso apologético que hacían los cristianos del AT en la lengua de la Hélade, el distinto tenor de algunos pasajes bíblicos importantes, las nuevas interpretaciones de textos claves[31], la interpretación mesiánica, sesgada en su opinión, que prevalecía en amplios círculos cristianos, quienes

---

[29] Harl, en Harl - Dorival - Munnich, *La Bible Grecque*, 254.

[30] Trebolle, *La Biblia judía*, 339.

[31] Por ejemplo, Gn 1,26 y 11,17: cf. Justino, *Diálogo con Trifón* 62,2, para defender la pluralidad de personas en la Trinidad.

orientaban hacia Jesús textos que no le pertenecían en principio, llevó consigo la proscripción de los LXX entre los rabinos.

Por ello, el judaísmo oficial acabó suplantando la traducción de los LXX por una nueva, extremadamente literal y hebraizante, que rompía conscientemente las normas más elementales de la gramática, sintaxis y estilo griegos. Esta traducción, que lleva el nombre de Áquila (hacia el 130 d.C.), es el fruto más característico de la reacción contra la que se consideraba excesiva helenización del judaísmo alcanzada en Alejandría y de la que la versión de los LXX se había convertido en su máximo exponente. La traducción de Áquila pretendía reemplazar a todas las restantes como única versión auténtica, pues se acomodaba totalmente al texto hebreo evolucionado –bastante diverso en muchos pasajes al más antiguo de los LXX– que se utilizaba desde finales del s. I. La tradición judaizante, por así llamarla, es sin embargo, muy anterior a Áquila, quien tuvo predecesores anónimos un siglo antes[32]. Los primeros intentos por revisar la versión de los LXX son ya contemporáneos a Filón de Alejandría. Más adelante, en círculos rabínicos de Palestina se llevó a cabo un proceso de "recensión" que alcanzó sobre todo a aquellos libros o secciones de libros de la Biblia griega, que mostraban diferencias considerables respecto al texto hebreo de los rabinos, el que había de ser oficializado más tarde, a finales del siglo I d.C., en el llamado Sínodo de Yamnia/Yabne.

Esta primera recensión rabínica (Barthélemy), designada como "Kaige" (por la característica de traducir el hebreo *w^{e}gm* como *kai ge*) es fruto de la reacción farisea contra los judeohelenistas, reacción que tenía claros antecedentes, como el reinado de Salomé Alejandra en Jerusalén (76-67 a.C.), de predominio fariseo, y en tiempos anteriores las revueltas macabeas contra los Seléucidas y su "reforma helenística" llevada a cabo en Jerusalén (167-134 a.C.). A la postre, el judaísmo fariseo acabó ganando la partida al judaísmo helenístico de Alejandría, especialmente tras la destrucción de Jerusalén y del templo en el año 70 d.C. Muchos de los "helenistas" pasaron a engrosar las filas de los cristianos. Filón y el judaísmo alejandrino, sospechosos de tendencias filopaganas o filocristianas, perdieron casi todo influjo en el judaísmo nacido de

---

[32] D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila* (Leiden 1963).

la restauración rabínica, cuyo alimento espiritual será desde esos momentos la literatura mísnica y midrásica.

Pero los rabinos siguieron utilizando profusamente el griego hasta bien entrado el s. II d.C. como lo demuestran la mencionada traducción al griego de Áquila, la correspondencia en griego hallada en las cuevas de los alrededores de Qumrán, correspondientes al levantamiento de Bar Kochba, y la prohibición recogida en la Misná (Sota 9,14) de que nadie instruyera a su hijo en la lengua griega (finales del s. II).

CAPÍTULO V

Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo

Julio TREBOLLE BARRERA
Universidad Complutense

En su obra *Pasión intacta*, George Steiner considera "cuestión fundamental" "la de la herencia de Jerusalén y Atenas, la de la 'textualidad' hebrea y helénica. Nuestra identidad occidental y la riqueza de nuestra condición moral e intelectual nacen de la interacción entre estos dos mundos del espíritu"[1]. El binomio Jerusalén-Atenas es un topos habitual de la comparación entre el mundo de lo bíblico-semítico y el de lo grecorromano, dos universos que Clemente de Alejandría o Jerónimo, Petrarca o Salutati, Erasmo o Melanchthon, Gryphius, Schleiermacher o Hölderlin se habían propuesto reconciliar. Por el contrario, desde Tertuliano, Taciano y Teófilo de Antioquía hasta puritanos como Milton o, en nuestro siglo pasado, filósofos como Heidegger, no han sido pocos los que han querido considerar que estos mundos constituyen dos polos irreconciliables[2]. La *Altertumswissenschaft* ("Ciencia de la Antigüe-

---

[1] G. Steiner, *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995* (Madrid 1997) 8.

[2] J. Dyck, *Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert* (Múnich 1977).

dad") de Wolf y la filología germánica del XIX en Leipzig, Gotinga o Halle contribuyeron también a establecer un foso de separación entre el mundo de Atenas y el de Jerusalén[3]. De Tertuliano es el dicho *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*, citado casi siempre fuera de su contexto inmediato. Dice Tertuliano:

> ¿Qué tienen en común, por tanto, Atenas y Jerusalén? ¿Qué hay de común entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué hay de común entre los herejes y los cristianos? Nuestra institución/disciplina viene del pórtico de Salomón, el cual también había enseñado que se debe buscar a Dios en la simplicidad del corazón. Piensen en ello los que han inventado un cristianismo estoico, platónico o dialéctico[4].

Tertuliano opone dos ciudades y dos pórticos: la *stoá* o pórtico de Salomón en el recinto del Templo de Jerusalén y la *stoá* o pórtico en el que enseñaba Zenón en Atenas y que dio nombre a los estoicos, "los de la stoa" (*hoi ek tês stoas*). En el pórtico de Salomón, una columnata construida por Herodes el Grande a lo largo de la muralla oriental del Templo, tenían lugar, antes o después de las ceremonias de culto, disputas o "diatribas" de estilo rabínico sobre pasajes de las Escrituras. Una expresión del evangelio de Juan, "Jesús paseaba en el Templo, en el pórtico de Salomón" (Jn 10,23), invita a hacer de la figura de Jesús la de un maestro peripatético de la *stoá* de Salomón. Ignoro si se ha establecido relación alguna –ni si es posible establecerla– entre los términos *periepatei* y *stoa* utilizados en el evangelio y los mismos términos referidos a las correspondientes escuelas filosóficas griegas. Lo que parece ser cierto es que tanto Jesús como los primeros judeocristianos acudían a la *stoá* de Salomón: "toda la gente, llena de asombro, se reunió alrededor de ellos junto al pórtico de Salomón" (Hch 3,11); "todos los creyentes se reunían en el pórtico de Salomón, pero los demás no se atrevían a juntarse con ellos" (Hch 5,12).

La escena de Jesús enseñando en el pórtico de Salomón al que alude Tertuliano se presta a hacer de Jesús un maestro de sabidu-

---

[3] G. Gusdorf, *Storia dell'ermeneutica* (Roma-Bari 1989) 109.

[4] Tertuliano, *De praescriptionibus adversus haeriticos* 7 : *Quid Academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt.*

ría al modo de los filósofos helenistas, aunque enfrentado a éstos, como ya Celso, el primer filósofo pagano que polemizó con los cristianos, hacía al oponer las figuras de Jesús y de Epicteto.

La sabiduría tradicional israelita y la filosofía griega habían entrado en contacto y en conflicto desde los inicios de la época helenística, a partir de la irrupción de Alejandro Magno en el Oriente e incluso antes. Nuestra tarea aquí es comparar los libros bíblicos de esta época tardía con escritos representativos de la filosofía griega. Francisco de Quevedo, gran estoico y cristiano viejo, indica cuáles son los libros y autores que se han de comparar: "No dejes de la mano –advierte al lector de *La Cuna y La Sepultura*– los *Sapienciales* de Salomón y la *Doctrina* de Epicteto, el *Comonitorio* de Focílides y Teognis, los escritos de Séneca..."[5]. Los *Sapienciales* de Salomón son los libros bíblicos de *Proverbios*, *Qohelet*, *Ben Sira* y *Sabiduría*. Los dos primeros forman parte de la Biblia hebrea o judía y los otros dos del canon cristiano. Focílides es en realidad el llamado Pseudo-Focílides, escritor judeohelenista del s. I d.C., del cual hablaremos más tarde, como también de Teognis.

Martin Hengel, en su obra clásica, vertida al inglés y ampliada en 1974, *Judaísmo y helenismo. Estudios sobre su encuentro*, desarrolla un capítulo cuyo título viene a coincidir con el propuesto para este capítulo: "Supuesta influencia griega en la literatura hebrea tardía del Canon del Antiguo Testamento"[6]. Hengel centra la atención en los libros de *Qohelet*, *Ben Sira* y *Sabiduría*, que describen un marco de unos 400 años de progresiva helenización del judaísmo, pero también de conflicto y reacción contra la "sabiduría extranjera", así designada por los judíos a lo largo de la historia.

Cuestiones relativas a la definición de los términos "helenismo", "helenización" y "judaísmo helenístico" así como al desarrollo de la diáspora judía en relación con la metrópoli palestina y con los "gentiles", tanto en lo que se refiere a los aspectos políticos y económicos como a los culturales y religiosos, son tratadas en otras aportaciones a lo largo de este libro. Baste señalar aquí que el influjo helenístico sobre el judaísmo se manifiesta sobre todo en

---

[5] Epicteto, *Pláticas, recopiladas por Arriano*, Texto revisado y traducido por Pablo Jordán de Urríes y Azara I (Barcelona 1957) cf. "Introducción", LXXX.

[6] Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 109.

el *esprit* o *Zeitgeist* característico de la época, un aire que impregnaba el ambiente en todos los ámbitos de la vida. Cabe discutir, sin embargo, hasta dónde calaba este espíritu, como también, por ejemplo, hasta dónde penetraban las ciudades helenísticas en territorio judío. La cincuentena de nuevas ciudades fundadas en Palestina, designadas con nombres griegos y dotadas de instituciones griegas, se extendía a lo largo de la costa mediterránea, en torno al mar de Tiberíades o por el territorio de la Decápolis. En Judea, por el contrario, no se conocen asentamientos griegos hasta la época macabea, por lo que el grado de penetración de la cultura helenística parece haber sido allí menor y más tardío.

Por otra parte, el influjo helenístico fue muy fuerte en un principio mientras afectaba sólo, como en todo proceso de colonización, a los aspectos comerciales y técnicos, pero tan pronto como la población autóctona comenzó a sentir el impacto de lo foráneo en su identidad cultural y religiosa, se produjo un proceso de reacción, violenta incluso, que, sin ralentizar el proceso de helenización, lo hizo más complejo, como un movimiento en dos direcciones: de helenización del Oriente y de orientalización del mundo grecorromano. A las coordenadas de espacio y tiempo, se añaden factores de estratificación o de ideología e identidad religiosa que condicionaban también en un grado mayor o menor la capacidad de recepción de lo helenístico en el mundo autóctono y tradicional judío.

Entre los estudios clásicos sobre las relaciones entre helenismo y judaísmo se han de citar los de E. Schürer, V.A. Tcherikover, E.J. Bickerman, A. Momigliano, M. Hengel, M. Stern y E.R. Goodenough[7]. Aquí pasaremos revista someramente a los trabajos llevados a cabo con posterioridad a la obra de M. Hengel de 1973, es decir, a la investigación del último cuarto de siglo relativa al influjo del helenismo sobre los últimos escritos del Antiguo Testamento. Éstos representan dos corrientes culturales y religiosas característi-

---

[7] Bickerman, *The Jews*; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vols. 1-13 (Nueva York 1953-65); Hengel, *Judaism and Hellenism;* A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge 1975); Schürer, *Historia del pueblo judío*; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalén 1974-84); V.A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Nueva York 1959).

cas de la época: la sapiencial y la apocalíptica. La literatura bíblica sapiencial compilada o redactada en época helenística está recogida en los libros de *Proverbios*, *Qohelet*, *Ben Sira* o *Eclesiástico*, *Sabiduría* y *4 Macabeos*. Por otra parte, la literatura apocalíptica está representada en el canon hebreo exclusivamente por el libro de *Daniel*.

A estas dos corrientes sapiencial y apocalíptica se unen otras dos a las que haremos apenas referencia: la que propugnaba una restauración política del reino de Judá y la que impulsaba una renovación ético-espiritual del pueblo judío, la primera representada principalmente por *2 Macabeos* y la segunda por el libro de los *Salmos* que alcanzó su forma definitiva en esta época, así como por otros himnos y textos oracionales[8]. Los manuscritos de Qumrán han dado a conocer nuevas obras que, junto con las de la literatura apócrifa o pseudoepígrafa, permiten trazar las líneas de desarrollo a lo largo de la época helenística de aquellas corrientes, sapiencial, apocalíptica, político-historiográfica y ético-espiritual. El seguimiento detallado de las mismas desborda, sin embargo, el marco de esta contribución[9].

1. Literatura sapiencial entre Atenas y Jerusalén.

La literatura sapiencial estaba en principio más expuesta que la de otros géneros a influjos extraños a la propia tradición bíblica. Era en principio más cosmopolita, universalista, eudaimonista y humanista que la literatura historiográfica, la jurídica o incluso la profética. Los libros sapienciales se distinguen por su silencio sobre temas característicos de las tradiciones étnicas, históricas y nacionales de Israel. Los sabios de la Biblia no eran, sin embargo, filósofos, y menos todavía agnósticos o laicos en sentido moderno. No dejaban de tener muy en cuenta la sociedad israelita o judía en la que vivían. Apelando incluso a su experiencia personal, sus obras constituyen, por lo general, compilaciones de dichos o de opiniones tradicionales, frente a las que los libros de *Job* y *Qohelet* reaccionan con virulencia o con escepticismo.

---

[8] Collins, *Athens and Jerusalem*.
[9] Cf. L. Vegas - A. Piñero, capítulo III en este mismo volumen.

A. *Proverbios* es el libro bíblico sapiencial por excelencia. Su fondo antiguo se remonta probablemente a época anterior al Exilio (así los caps. 10-15, alusivos al mundo agrícola y ganadero, y 16-22,16, ambientados en el urbano de artesanos y comerciantes). La sección de 22,17-23,11 imita la obra egipcia *Enseñanza de Amenemope*, aunque no directamente sino a través de una versión de la misma conocida en el mundo cananeo o fenicio. Por el contrario, según la mayor parte de los estudiosos, los capítulos 1-9 proceden, de la época posterior al Exilio, aunque no dejan de mostrar paralelos del género mitológico y origen egipcio. La redacción final del libro debió de realizarse en el s. IV o III a.C., en los comienzos de la época helenística. Las secciones más antiguas del libro se mantienen dentro de la tradición de la sabiduría cortesana egipcia, caracterizada por la instrucción de carácter práctico. Por el contrario, los caps. 1-9 ponen el énfasis en la formación moral, primando así la dimensión cognoscitiva y ética de la sabiduría sobre la utilitaria. Este cambio de orientación, que el libro de Qohelet intensificará más tarde, lo es también respecto a la sabiduría tradicional del Antiguo Oriente y corre paralelo con el seguido por la filosofía griega. El libro de *Proverbios*, según Michael Fox, muestra ya influjos helenísticos, en concreto en la equiparación que establece entre sabiduría y virtud[10]. No puede afirmarse, sin embargo, que el pensamiento griego influyera de modo significativo en este libro y en aquel proceso.

B. El libro de *Qohelet* fue escrito a finales del s. III a.C. Tal es la opinión de la mayor parte de los estudiosos, intermedia entre la de quienes, como Seow[11], remontan la fecha del libro al s. IV y la de quienes la retrasan hasta el s. II como Schoors y Bianchi. Se aducen para ello razones tanto de carácter lingüístico como de contenido. El libro está escrito en un tipo de lengua que corresponde a la época de transición del hebreo bíblico al mísnico y desarrolla, por otra parte, un tipo de reflexión filosófica que no es propio de los tiempos anteriores al helenismo. El mismo Michael

---

[10] M.V. Fox, "Wisdom in Proverbs", J.A. Edmerton (ed.), *Congress Volume*, Cambridge 1995 (Leiden 1997).

[11] C.-L. Seow, *Ecclesiastes. A New Translation and Commentary* (Nueva York 1997) 21-36.

Fox, quien reconoce en esta obra influjos babilónicos y egipcios, apunta paralelos –que no influjos– del epicureísmo. Éstos se ponen de manifiesto en la perspectiva individualista asumida por el autor de *Qohelet*, en su afán por conseguir la felicidad en un mundo que considera corrompido y perverso, y en su exaltación de lo sensible como medida de lo real y verdadero[12].

Quienes piensan en un influjo mesopotámico o egipcio centran su atención en el tema del carácter vano y absurdo de la vida y de la sociedad humana. Por el contrario, quienes echan mano de fuentes griegas o de la filosofía siro-egipcia de los *Symposia* prestan mayor atención al tema de la felicidad, fundamental también en el desarrollo del libro. Las preferencias de cada autor suelen estar condicionadas por el campo de especialidad respectivo. El orientalista detecta en los textos bíblicos reminiscencias egipcias, cananeas, babilónicas o persas, mientras que el helenista observa paralelos e influjos platónicos, estoicos o cínicos.

Martin Hengel reconocía seis ámbitos de influjo de la filosofía y la literatura griega en el libro de *Qohelet*. Eran éstos: la peculiar consideración del individuo, la crítica radical de la doctrina de la retribución, la ausencia de relación personal entre Dios y el hombre, la presencia de términos relativos al destino, la invitación a la resignación y, finalmente, el consejo de practicar una vía media o, en términos modernos, una ética burguesa. Según Reiner Braun, Qohelet no sólo conocía la reflexión griega sino que sus planteamientos asumen caracteres propios de las doctrinas filosóficas helenísticas[13]. John G. Gammie advierte en Qohelet procedimientos de argumentación propios del estoicismo, aunque el contenido del libro mantenga posiciones opuestas a las de los estoicos y más cercanas, por el contrario, a las de epicúreos, escépticos y cínicos. Así, Qohelet propone buscar la felicidad a través del placer y la liberación de toda forma de miedo, y no mediante la anulación de las pasiones y los deseos[14].

---

[12] M.V. Fox, *A Time to Tear Down and A Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids 1999); *Idem*, *Qohelet and his Contradictions* (Sheffield 1989).

[13] R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Populärphilosophie* (Berlín 1973).

[14] J.G. Gammie, “Stoicism and anti-Stoicism in Qohelet”, *Hebrew Annual Review* 9 (1985) 69-187.

Por el contrario, Osvald Loretz excluye decididamente todo posible influjo griego sobre *Qohelet*, acentuando, por el contrario, el babilónico[15]. Por otra parte, Mitchell Dahood encontraba influencias cananeas[16] y Christoph Uehlinger halla actualmente otras egipcias[17]. Asimismo, y sin excluir las helénicas, Diethelm Michel pone el acento en la pervivencia y en la continuidad de la tradición de la propia Biblia en el libro de *Qohelet*. Desde una posición ecléctica, Norbert Lohfink y Ludger Schwienhorst-Schönberger hablan de un horizonte doble o de una síntesis de lo judío y de lo griego[18]. La opinión general parece reconocer que, en una medida mayor o menor, Qohelet es deudor al influjo del espíritu griego de su tiempo. Así lo refleja el comentario de J. Vílchez Líndez[19]. Es preciso reconocer, sin embargo, que no es fácil mostrar documentalmente un influjo efectivo del pensamiento griego helenístico sobre Qohelet, pues lo identificado como griego puede ser también atribuido a la reflexión judía tradicional[20].

C. El libro de *Ben Sira* fue compilado en plena época helenística, en la primera mitad del s. II a.C., probablemente en torno al 180 a.C. Calificado como un libro "en la frontera del canon", no llegó a formar parte del canon hebreo, pero fue recogido en la Biblia cristiana. Tcherikover y Hengel hacían de Ben Sira el representante del judaísmo tradicional frente al nuevo *ethos* helenístico[21]. John Collins representa en este sentido una posición más matizada[22].

---

[15] O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* (Freiburg i. Br. 1964).

[16] M. Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth", *Biblica* 33 (1952) 30-52; 191-221; "The Phoenician Background of Qoheleth", *Biblica* 47 (1866) 264-82.

[17] C. Uehlinger "Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit", en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (Berlín - Nueva York 1997) 155-247.

[18] N. Lohfink, "Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung", en Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet*, 28.

[19] J. Vílchez Líndez, *Eclesiastés o Qohélet* (Estella 1994) 87-88 y 456-57.

[20] Cf. en general, G. Bellia - A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Milán 2001).

[21] Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 143-44; Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 138.

[22] J.J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Edimburgo 1998) 31ss.

Consideraremos en primer lugar la enseñanza social de *Ben Sira* y seguidamente la filosófica.

El autor del libro se muestra beligerante respecto al talante capitalista de la época, representado entre los judíos por la familia de los Tobías. Ello no significa, sin embargo, que se mantuviera opuesto al comercio y mucho menos a la cultura helenística. El pasaje de 31,12 - 32,13 incluye un tratado sobre el comportamiento en los banquetes que, según O. Wischmeyer, muestra influjo helenístico[23], aunque no se ha de olvidar que el motivo del banquete formaba parte también de la literatura sapiencial del Egipto antiguo, como manifiestan la *Instrucción de Ptah-hotep*, la *Instrucción de Kagemmi* o la *Instrucción de Amenemope*. El simposio era una institución griega y especialmente helenística cuya evidente aceptación por Ben Sira muestra que éste no era un fanático opositor de la cultura helenística como tal. Ensalza, por el contrario, repetidas veces los valores del honor y de la vergüenza, fundamentales en la sociedad griega (3,1-6; 4,20-31; 10,19-25; 20,21-23, con un extenso tratamiento en 41,14-42,8). Ben Sira intenta adaptar las categorías de la cultura helenística a los valores de la tradición hebrea, lo que no deja de suponer una profunda modificación de ésta.

En el mundo judío de la época existían escuelas de sabiduría análogas a las de la filosofía griega. En ambas el maestro había de procurarse alumnos a los que ofrecer su instrucción sobre los caminos de la sabiduría. El contenido de la enseñanza de Ben Sira no tiene, sin embargo, paralelo con el de las escuelas estoicas o epicúreas. Su obra reelabora la sabiduría tradicional del antiguo Oriente y en particular la del libro bíblico de *Proverbios*. Conoce hasta cierto punto la literatura y filosofía griegas, pero no cita nunca una obra griega como tampoco un libro no bíblico, siendo así que cita o alude a casi todos los bíblicos.

Middendorp en su obra de 1973 creyó identificar unos cien pasajes en los que Ben Sira muestra depender de la literatura griega[24]. Sin embargo, la crítica posterior no ha aceptado sus propuestas[25],

---

[23] O. Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (Berlín 1995) 106-9.

[24] Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus* (Leiden 1973).

[25] J.T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom* (Chico, CA 1983); H.V. Kieweler, *Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus* (Frankfurt a. M. 1992).

como la de comparar el pasaje de Ben Sira 14,18 con el de la *Ilíada* VI 146-149. El primero dice: "Como crecen las hojas en un árbol frondoso, una se marchita, la siguiente brota, así las generaciones de carne y sangre: una muere y otra nace". El texto de Homero dice así: "Cual la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera: de igual suerte, una generación humana nace y otra perece"[26]. El texto bíblico responde seguramente a un dicho proverbial helenístico, sin dependencia alguna directa del texto homérico.

El autor griego que mayor eco puede haber encontrado en Ben Sira es el poeta gnómico Teognis, de finales del s. VI. Así, el dicho de Ben Sira: "Hay amigos que se sientan a tu mesa / y te abandonan cuando llega la adversidad" (6,10), puede ser comparado con el del poeta griego: "Muchos son los que se vuelven amistosos camaradas en torno a una taza, pero pocos ante un grave asunto" (*Teognis* 115-16/643-44). O el siguiente de Ben Sira, "Un amigo fiel no tiene precio / no se puede ponderar su valor" (6,15), con el de Teognis: "Un hombre fiel se valora más que el oro y la plata" (77-78)[27]. Sin embargo, la fuente extrabíblica con la que Ben Sira muestra mayor número de paralelos es la egipcia conocida como la *Instrucción de Fibis*, conservada en el papiro Insinger[28].

Ben Sira parece tener alguna idea del estoicismo, aunque es muy improbable que hubiera estudiado a un filósofo estoico o conocido el sistema del estoicismo. Judea no disponía de un centro estoico como el existente en Alejandría. En tiempos de Ben Sira la literatura helenística apenas había penetrado en Judea, al contrario de lo sucedido en Alejandría. Autores como el cronógrafo Demetrio, el autor de tragedias Ezequiel, y el historiador Artápano son de época anterior a la revuelta macabea. Martin Hengel no señala ni un solo autor judío que escribiera en griego en Palestina antes de esta revuelta. El primero fue Eupólemo, que lo hace pre-

---

[26] Homero, *Ilíada*, Traducción de Luis Segalá y Estalella (Madrid 1954) 151.

[27] Collins, *Jewish Wisdom*, 40. Las citas de Teognis están tomadas y traducidas de esta obra.

[28] M. Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions* (Gotinga 1983) 71; 98; citado por Collins, *Jewish Wisdom*, 40, ns. 46 y 47.

cisamente durante la misma. En Jerusalén y Judea se utilizaba el griego para el comercio y la diplomacia, pero, por contraposición a Alejandría, la metrópoli judía era todavía por entonces una ciudad de habla semítica.

La sabiduría reviste en Ben Sira un carácter cósmico, por lo que J. Marböck[29] tiende a pensar que la identificación entre sabiduría y ley operada por el autor viene sugerida por la filosofía estoica, según la cual el Logos, o espíritu cósmico, es también Nomos o Ley. En su famoso himno a Zeus, Cleantes habla de "La ley universal de Dios" y se dirige al dios supremo como "principio soberano de la naturaleza, que todo lo gobiernas de acuerdo con la ley"[30]. Existe asimismo una clara analogía entre el concepto judío de sabiduría y el Logos estoico, entre la noción judía de ley entregada por Dios en la creación y la ley estoica de la naturaleza. La concepción estoica de la ley como principio cósmico hacía posible pensar la ley en términos cósmicos universales, contribuyendo así a identificar la Torá con la Sabiduría. Sin embargo, todo ello se encuentra en *Ben Sira* sólo en estado embrionario. Es preciso esperar un par de siglos, al libro de la *Sabiduría* y a las obras de Filón de Alejandría, para encontrar el desarrollo de estas ideas. Ben Sira escribía todavía en hebreo y difícilmente habría podido reproducir en esta lengua los términos técnicos estoicos, incluso queriendo hacerlo.

La mitad aproximadamente del libro de *Ben Sira* versa sobre temas relativos a la sabiduría práctica, como son los que tratan de las relaciones con los miembros de la familia, con las mujeres, con los gobernantes, con los siervos o los amigos. El honor debido a los padres, el divorcio y la poligamia, la buena y la mala mujer, las hijas y los hijos, eran temas de la sabiduría tradicional oriental como también lo eran de la filosofía griega y helenística. Los dichos o sentencias del autor judeohelenista conocido como Pseudo-Focílides forman un auténtico manual de relaciones sociales (175-227). Igualmente los llamados *Household codes* o *Haustafeln* ("Códigos de comportamiento doméstico"), que encuentran paralelos en el Nuevo Testamento, enumeraban las normas que regían estas re-

---

[29] J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (Bonn 1971) 93-44.

[30] Traducción de Carlos García Gual - Mª.J. Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (Madrid 1986) 216-17.

laciones. La importancia que Ben Sira concede a las cuestiones relativas al honor y a la vergüenza pública responde muy bien a la que las mismas tenían en el mundo helenístico, pero no dejaban de tener parecida consideración también en la tradición oriental e israelita. Por otra parte, el libro de Job había puesto ya en entredicho la moral tradicional y convencional, fundada en las ideas de retribución en esta vida, hasta el punto de que en la época de Ben Sira este mundo de ideas comenzaba a ser proyectado a otra vida después de la muerte. El propio Ben Sira rechazaba, sin embargo, estas ideas apocalípticas y mantenía planteamientos muy próximos a los de los libros de *Deuteronomio* y *Proverbios*. Con esta referencia a la apocalíptica entramos ya en la segunda parte de esta exposición.

2. La literatura apocalíptica entre Grecia y Persia

Los reyes helenistas se consideraban sucesores legítimos del imperio persa o de los antiguos faraones egipcios. Los seléucidas tomaron de los aqueménidas signos del poder como la diadema real, el anillo-sello o el fuego sagrado. Sin embargo, la idea de monarquía absoluta característica de los reinos helenistas se apoyaba también sobre concepciones griegas, como la de que los héroes o "los mejores" eran merecedores de detentar el poder y de reclamar para sí derechos divinos. Para los griegos el Estado, o mejor, la polis o "lo común" (*to koinón*), no era propiedad personal del gobernante, como llegó a serlo en los reinos helenistas del Oriente, cuyos territorios habían sido conquistados a espada y donde la voluntad del monarca era ley. Se ha solido decir que el culto del gobernante helenista deriva de concepciones orientales, pero el hecho es que los reyes persas nunca fueron tenidos por dioses y que, por otra parte, en tiempos de Alejandro había desaparecido ya en Oriente toda idea de un rey divino o divinizado. Ptolomeo II dio los primeros pasos hacia la instauración del culto al rey, a Ptolomeo I y a su mujer Berenice como dioses salvadores y seguidamente a sí mismo y a su hermana y mujer Arsínoe. El culto al rey practicado por los ptolomeos parecía seguramente la continuación del antiguo culto al faraón. Ptolomeo II pretendía con ello estrechar lazos entre las poblaciones griega y egipcia de su reino. También entre los seléucidas, Seleuco I recibió culto como

"Zeus Nicator" y el culto a Antíoco III está igualmente atestiguado. Los seléucidas promovían con fines políticos los cultos locales en templos que, como el de Jerusalén, estaban regidos por sumos sacerdotes, gozando de una cierta autonomía. Pero, al mismo tiempo, los intentos de introducir los cultos estatales en tales santuarios eran motivo de conflictos, como el que llevó a la revuelta de los macabeos contra Antíoco IV Epifanés[31].

La actitud de los judíos respecto al poder del estado extranjero, persa o helenista, fue en un principio sorprendentemente positivo. La *Carta de Aristeas* dibuja un cuadro ideal de los dos primeros Ptolomeos. El escritor judeohelenista Artápano atribuía a Moisés el origen de la monarquía absoluta ptolomea. Las novelas judías ambientadas en las cortes de Babilonia y Persia muestran una actitud favorable al poder extranjero, no sólo entre los judíos de la diáspora egipcia, sino también entre los de la metrópoli hebrea en torno a Jerusalén. El libro de *Daniel*, la *Oración de Nabónido* y las novelas de *Tobías* y *Ester* desarrollan el motivo literario del judío que, como Moisés o José, triunfa en la corte extranjera y desde su puesto de privilegio ofrece ayuda a sus compatriotas y correligionarios. Obras de época posterior como la novela de *Judit* o los libros tercero y cuarto de *Macabeos* muestran ya, por el contrario, abierta hostilidad contra los reinos helenistas[32].

Las guerras macabeas contra Antíoco motivaron este cambio de actitud. La restauración monárquica por obra de los Macabeos fue posible, entre otras circunstancias, gracias al apoyo de los romanos que, tras las guerras púnicas, extendieron con tal motivo su influjo hacia el Mediterráneo oriental. Ello supuso la radicalización de tendencias que anidaban en el antiguo Israel y que habían permanecido adormecidas durante las épocas de dominio persa y ptolomeo. La restauración macabea alimentó las ansias nacionalistas de independencia política y la exaltación de la propia identidad judía, cultural y religiosa. Terminó fracasando por carecer la dinastía asmonea de la legitimidad política y religiosa que sólo podía conferir la descendencia davídica y sadoquita y porque

---

[31] H. Koester, *Introduction to the New Testament*, Vol. I: *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age* (Berlín - Nueva York 1980) 31-37. (Existe versión española).

[32] Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 28-31 y notas.

las legiones romanas se aproximaban cada vez más hasta que en el año 63 a.C. hicieron su entrada en Jerusalén con Pompeyo al frente. La oposición a la monarquía asmonea y la caída de ésta terminaron radicalizando aún más los movimientos de oposición que asumieron un marcado carácter apocalíptico.

A partir de la llegada de Pompeyo, los grupos esenios que gravitaban en torno a Qumrán ya no esperaban más que el advenimiento de la época mesiánica, que pusiera fin a la historia de los imperios extranjeros y de los epígonos de la dinastía asmonea e instaurara un reino celeste asentado en la tierra de Israel. Así lo muestra el estudio de los *pesharim* compuestos en esta época y hallados en las cuevas de Qumrán. La conjunción de estas expectativas de restauración política de Israel con las de renovación utópica del cosmos y de la historia universal –cuya realización efectiva se creía siempre inminente, aunque fuera diferida incesantemente para nuevos tiempos–, creó el clima de exaltación apocalíptica y mesiánica que condujo a las dos revueltas y guerras contra Roma en los años 68-70 y 132-135 d.C.

Este es el contexto en el que se desarrolla la literatura apocalíptica de la época, de la que el representante más cualificado es el libro de *Daniel*, el único libro apocalíptico que entró a formar parte del canon bíblico hebreo –justamente antes de que poco más tarde se diera por cerrado–. Este libro fue compuesto en torno al año 160, en los años de la llamada crisis helenística. De su éxito da idea el hecho de que entre los manuscritos de Qumrán hayan aparecido 8 copias, más que de la mayor parte de los restantes libros bíblicos, una de ellas escrita sólo cincuenta años después de la edición del libro[33].

---

[33] Se han hallado además fragmentos de tres obras desconocidas hasta ahora relacionadas con este libro y escritas en arameo al igual que los capítulos 2 y 7 del libro de Daniel. Una es la llamada *Oración de Nabónido* (4QPrNab), que representa un estadio de la tradición daniélica, inspirado en relatos babilónicos de época anterior a la forma canónica del libro de Daniel. La primera de las otras dos obras pseudo-daniélicas (4QpsDan ar[a] = 4Q243, probablemente de comienzos del s. I d.C.) hace un recorrido histórico desde Noé hasta el período helenístico y la siguiente época escatológica. La segunda (4QpsDan ar[c] = 4Q245, probablemente de datación igual que la anterior) ofrece una lista de sacerdotes y reyes y un texto conclusivo de carácter escatológico. Cf. P.W. Flint, "The Daniel Tradition at Qumran", en C.A. Evans - P.W. Flint (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI - Cambridge UK 1997) 41-60.

La cuestión del influjo griego y del rechazo al mismo en la época macabea tiene su mejor reflejo en el texto del sueño en el que Nabucodonosor tiene la visión de la estatua compuesta de los cuatro metales (*Daniel* 2,31-35):

> Tú, rey, tuviste esta visión: una estatua, una enorme estatua de extraordinario brillo y aspecto terrible se levantaba ante ti. La estatua tenía la cabeza de oro puro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los lomos de bronce, las piernas de hierro, y los pies mitad de hierro y mitad de barro. Mientras estabas mirando, una piedra se desprendió sin intervención de mano alguna, golpeó los pies de hierro y barro de la estatua y los hizo pedazos. Entonces todo a la vez se hizo polvo, el hierro y el barro, el bronce, la plata y el oro y quedaron como la paja de la era en verano que el viento se lleva sin dejar rastro, pero la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en una gran montaña que llenó toda la tierra[34].

El primer imperio, significado por la cabeza de oro puro, es el babilónico de Nabucodonosor. El cuarto, duro como el hierro pero con pies de hierro mezclado con barro, es el helenístico, contemporáneo de Daniel, y no el romano, como ya a partir de Josefo se ha interpretado con frecuencia. En el contexto del libro de *Daniel*, los imperios segundo y tercero son el medo y el persa. La inclusión de Media puede resultar extraña en una obra judía, pero era conocida en la historiografía griega y romana; refleja el punto de vista persa que suponía una secuencia de tres imperios –asirio, medo y persa–, haciendo de este último el heredero legítimo de los anteriores. Entre las fuentes judías, el libro de *Tobías* (14,4) recoge la secuencia de imperios asirio y medo; el *Testamento de Neftalí* la de asirios, medos y persas y los *Oráculos sibilinos* la de asirios, medos, persas y griegos. El Libro IV de este último contiene una profecía que distribuye estos cuatro reinos a lo largo de una historia hecha de diez generaciones; las seis primeras estuvieron dominadas por el imperio asirio, las dos siguientes por el medo, la novena por el persa y la décima por el macedonio, en cuya época escribe el autor.

La secuencia de imperios que establece el libro de *Daniel* –asirio, medo, persa– se basa en el orden característico de la pers-

---

[34] *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada* (Bilbao 1998) 1307.

pectiva persa, modificado en el mundo judío para adaptarlo a la propia historia judía con la simple sustitución del imperio asirio por el babilónico. En el período helenístico la secuencia se prolongó hasta incluir el macedonio imperante en la época, como más tarde se incluiría el romano, generalmente en una serie de cinco imperios como aparece en un fragmento de Emilio Sura (conservado por Veleyo Patérculo), en Polibio (s. II a.C., en un fragmento conservado por Apiano, s. II d.C., en *Punica* 8.132), en Dionisio de Halicarnaso hacia el 10 a.C., en Tácito hacia el 100 d.C., y en Apiano, hacia el 140 d.C.[35].

La representación de la historia a través de una secuencia de metales de valor progresivamente decadente, aunque no mediante forma de estatua, tiene un eximio antecedente en el libro primero de *Trabajos y días* (1.109-201) de Hesíodo: cuatro edades representadas por metales: oro, plata, bronce, y hierro. Una edad intermedia entre estas dos últimas, no identificada por metal alguno, trata de hacer hueco a la época de los héroes legendarios de Grecia[36]. Hesíodo adaptó un esquema de cuatro edades y metales, que fue recogido también más tarde por Ovidio en el libro primero de las *Metamorfosis* (89-150).

Según Arnaldo Momigliano, "*Daniel* 2 sacó la teoría de los imperios de la cultura histórica griega y, al hacerla suya, le contrapuso su propia expectación de un inminente reino de Dios"[37]. Sin embargo, el paralelo más próximo al texto de *Daniel* es el persa del libro primero del *Bahman Yasht*. Ahura Mazda muestra a Zoroastro "la sabiduría de todo conocimiento", por lo que puede ver "el tronco de un árbol con cuatro brazos: uno de oro, otro de plata, otro de bronce y uno de hierro mezclado", que representan los "cuatro períodos que han de venir" en el milenio de Zoroastro. Otra obra persa, *Denkart* (9,8), conoce idéntica división en períodos y metales, aunque con diferencias en la identificación

---

[35] J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis 1993) 274-303.

[36] Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (Madrid 1978) 130-34.

[37] A. Momigliano, "Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios", *La historiografía griega* (Barcelona 1984) 257-64, esp. 264.

de los mismos. El paralelo con *Bahman Yasht* es especialmente significativo pues, al igual que el libro de *Daniel*, habla de una visión, identifica los diversos períodos con reinos sucesivos y, a diferencia de Hesíodo, representa al cuarto reino mediante hierro mezclado[38]. Los estudiosos, en general, suponen que el texto de *Daniel* depende de una fuente persa, aunque las opiniones sobre determinados detalles de esta tradición literaria son muy variadas.

La visión de *Daniel* 7 de las cuatro bestias que salen del mar representan también los cuatro imperios, babilónico, medo, persa y griego, a cada cual más violento, sobre todo el último. Desaparecido éste, seguirá el reino eterno de los santos presidido por dos figuras muy importantes para la tradición apocalíptica posterior: el anciano de días y el llamado "hijo de hombre". Para estas dos últimas figuras se han buscado paralelos iranios en la figura de Gayomart, el hombre primordial, aludido esporádicamente en los *Gatas* y sobre todo en el compendio de teología zoroástrica *Bundahism* (24,1), pero existen también paralelos babilonios en los mitos de *Adapa*, *Enuma Elišh* y la *Visión del mundo subterráneo* y puntos de contacto en el ciclo mítico cananeo de Baal[39]. Sin embargo los puntos de contactos se limitan a la figura del anciano de días y a la del "como hijo de hombre", sin integrar las de las cuatro bestias que forman también parte de la visión de Daniel.

---

[38] M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 182.

[39] La figura del "Hijo del Hombre" ha sido considerada a lo largo de este siglo, por influjo de la Escuela de historia de las religiones, como el producto de un sincretismo irano-babilónico: la figura apocalíptica de un hombre primordial, más o menos divinizado, que vendría a la tierra como redentor y juez al finales de los tiempos. En las últimas décadas han surgido voces críticas contra esta reconstrucción de la figura del "Hijo del Hombre". En particular, los datos aportados por G. Vermes sobre el uso en arameo de tal expresión han hecho orientar la cuestión del supuesto título "Hijo del Hombre" fuera del ámbito de la apocalíptica, cf. G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (Filadelfia 1984). Se ha propuesto, por otra parte, que la figura aludida al menos en Daniel y 4 Esdras deriva de fuentes específicamente cananeas o babilonias y no tanto del sincretismo oriental. La imaginería que rodea a esta figura procede seguramente de la mitología cananea en torno a Baal y su victoria sobre Yam. Cf. J.J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature (*Nueva York 1995) 282-94.

3. Epílogo sobre Qumrán y el Nuevo Testamento: tensión entre lo sapiencial y lo apocalíptico, entre la aceptación y el rechazo de lo griego

Para comprender la época final del Antiguo Testamento y su continuación en el judaísmo clásico y en el cristianismo, es preciso caer en la cuenta de que tanto los textos de Qumrán como los del Nuevo Testamento suponen la unión y, a la vez, la tensión de lo sapiencial y de lo apocalíptico, dos corrientes que hasta entonces pudieron haber circulado por separado y que más tarde pudieron bifurcarse de nuevo y que, en todo caso, la crítica moderna ha tendido por principio a disociar radicalmente[40].

El *Documento de Damasco*, referido a las comunidades o "campamentos" esenios diseminados por la Palestina de la época, parece tener rasgos más sapienciales, mientras que la *Regla de la Comunidad*, por la que se regía el propio *yahad* o comunidad de Qumrán, muestra trazos apocalípticos. Sin embargo, la unión entre estas dos corrientes es más significativa que su posible disociación, tanto por lo que se refiere al mundo esenio de Qumrán, como al del judaísmo de la época y al de los orígenes cristianos. Los escritos apocalípticos contienen elementos que se encuentran también en los sapienciales, como éstos muestran a su vez interés por la apocalíptica.

El escrito llamado *Obra sapiencial A* de Qumrán hace depender las decisiones éticas del "misterio que ha de venir" (*raz nihyeh*), que introduce la perspectiva de un juicio escatológico. La instrucción ética que ofrece este documento es muy semejante a la del libro de *Ben Sira* en muchos aspectos[41], pero los presupuestos son muy diferentes, en dos puntos principalmente. Primero, el "misterio" no es accesible a todo el mundo, sino que presupone una revelación especial a un grupo, el de los esenios de Qumrán.

---

[40] G.W.E. Nickelsburg, "Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism: Some Points for Discussion", *SBL 1994 Seminar Papers* (Atlanta, GA 1994) 715-32; J.J. Collins, "Wisdom, Apocalypticism, and the Dead Sea Scrolls", *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit Diethelm Michel zum 65 Geburtstag* (Berlín 1996) 19-32.

[41] D.J. Harrington, "Wisdom at Qumran", en E. Ulrich - J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant* (Notre Dame, IN 1994) 137-52; *Idem*, *Wisdom Texts from Qumran* (Londres - Nueva York 1996).

Segundo, la noción de juicio escatológico cambia radicalmente la perspectiva intramundana de *Proverbios*. En estos dos aspectos, el texto de Qumrán está influido por otra tradición que emerge en el período helenístico, la apocalíptica. Sabiduría y apocalíptica han sido objeto de estudio especial en las discusiones recientes tanto en el estudio de la literatura y del pensamiento bíblico como en el de los textos de Qumrán. En el campo bíblico, fue G. von Rad quien propuso que el mundo de la sabiduría había sido la matriz de la cual había nacido la literatura apocalíptica. Esta visión, aunque parcial, ha contribuido a reconocer que la revelación apocalíptica constituye una especie de sabiduría, muy diferente sin embargo de la tradicional representada por los libros de *Proverbios* y *Qohelet*.

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, un debate reciente que tuvo en un principio gran repercusión en los medios de comunicación, el denominado *Jesus Seminar*, ha girado en torno a la relación entre los materiales sapienciales y los apocalípticos en los dichos de la llamada fuente Q. Respondía a la dialéctica entre un Jesús, maestro de sabiduría o visionario apocalíptico, y, por lo mismo, entre un cristianismo sapiencial o apocalíptico. Algunos autores creen posible reconstruir tres niveles de redacción en esta fuente preevangélica: el primero, de colorido sapiencial, refleja la enseñanza del propio Jesús desprovista de carácter apocalíptico; el segundo corresponde, por el contrario, a un proceso de "apocaliptización" de la figura de Jesús maestro y el tercero lo convierte en defensor de la estricta observancia de la Torah[42]. Se invierte así el proceso de desarrollo del judaísmo que procede de lo sapiencial a lo apocalíptico y se retrotrae la figura de Jesús de Nazaret a la de Jesús Ben Sira.

Uno de los problemas de estas reconstrucciones histórico-teológicas es la tendencia, característica de planteamientos propios

---

[42] A.D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma CA 1992; J.S. Kloppenborg, *The Formation of Q* (Filadelfia 1987); *Idem*, *Q Parallels, Synopsis, Critical Notes & Concordance* (Sonoma, CA 1988); *Idem*, *The Shape of Q* (Minneapolis 1994); R.A. Piper, *Wisdom in the Q-Tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus* (Cambridge 1989); B.C. Witherington, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis 1994). Cf. R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (Nueva York - Londres 1997) 121.

de la modernidad y la ilustración, a separar y hacer incompatibles dimensiones que en el mundo antiguo y premoderno podían coexistir sin contradicción alguna: la ley, la sabiduría, la apocalíptica y también la mística. La figura del maestro de sabiduría no excluye la del profeta escatológico. Así, las bienaventuranzas evangélicas, insertas en un contexto sapiencial –el del Sermón de la Montaña (Mt 5)–, tienen un marcado carácter apocalíptico, mientras que las de *4QBienaventuranzas* (4Q525) se caracterizan por su estilo sapiencial dentro del contexto social e ideológico de Qumrán, el cual era netamente apocalíptico.

Así pues, en el s. I coexisten dos tendencias que lo mismo propendían a unirse que a disociarse: la sapiencial representada especialmente por el libro de la *Sabiduría*, integrado en el canon griego, y la apocalíptica representada no sólo por la literatura del género sino también por los movimientos político-religiosos que provocaron las dos revueltas de los años 68-70 y 132-135 d.C.

El libro de la *Sabiduría* marca el punto final de la progresiva helenización del judaísmo y de su disociación respecto a la apocalíptica. Según Martina Kepper en su reciente obra *La educación helenística en el Libro de La Sabiduría*, no cabe ya hablar de "influjo" de lo helénico sobre lo judío, sino de una verdadera "educación" (*Bildung*) o "paideia" helenística en la que el autor se había formado. Este libro, el más reciente de la Biblia griega, utiliza 300 palabras que no forman parte del lenguaje de la versión judía de los Setenta e integran, sin embargo, el vocabulario de Homero y de los poetas trágicos. Su estilo imita igualmente a los clásicos, en una forma de 'manierismo mitigado' (*milder Asianismus*). El autor debió haberse educado en un gimnasio (judeo) helenístico, lo cual era condición indispensable para llegar a ser ciudadano de pleno derecho en Alejandría[43]. Por otra parte, la comunidad de Qumrán, cada vez más radicalizada en su orientación apocalíptica, se cerraba al mismo tiempo progresivamente a todo influjo griego, en la medida en la que ello mismo resultaba posible. Entre estas dos tendencias se mueve la literatura más tardía del Antiguo Testamento y, muy en particular, la de los siglos que precedieron a la formación del judaísmo clásico y al nacimiento del cristianismo.

---

[43] M. Kepper, *Hellenistische Bildung in Buch der Weisheit* (Berlín-Nueva York 1999).

CAPÍTULO VI

JUDAÍSMO Y HELENISMO EN EL SIGLO I DE NUESTRA ERA

Rosa Mª. AGUILAR
Universidad Complutense

Como se ha visto en el capítulo primero, los afanes expansionistas de Alejandro Magno están en el origen inmediato de la relación Biblia y Helenismo. Alejandro en su paso hacia Egipto se encontró con el pequeño territorio de Judea y con su ciudad santa, Jerusalén, que conquistó (¿333 o 332?). Cómo fue su encuentro y el de los macedonios invasores con la comunidad judía es algo no bien conocido, ya que las fuentes antiguas pasan de largo sobre estos hechos y los demás relatos son tardíos. Josefo cuenta que el sumo sacerdote Jadús después de ciertas vacilaciones salió al encuentro de Alejandro para presentarle los términos de la capitulación. Entonces Alejandro le saludó con un abrazo, visitó la ciudad haciendo sacrificios en el Templo y leyó el libro de Daniel donde se predecía su conquista[1]. Esta narración es, como se ve,

[1] Josefo, *Ant.* XI 321-339. Véase sobre estos hechos J.H. Hayes - S.R. Mandel, *The Jewish People in Classical Antiquity* (Louisville, Westminster 1998) 24. Una versión crítica de esta supuesta visita se puede leer en Bickerman, *The Jews*, cap. I, "Alexander and Jerusalem", 3-7. Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 42 y

muy posterior a los hechos y resulta sin duda demasiado novelesca. De cualquier modo, a partir de la conquista de Alejandro y la expansión de los macedonios sobre Asia y Egipto, el griego se extendería como *lingua franca* por todo ese enorme ámbito y no menos ocurrió en Judea. Al fin y al cabo es siempre cómodo y útil tener una lengua común en la que poder entenderse y esa función la iba a llenar la lengua griega que se estaba formando por esa época, la *koinê diálektos* que quiere decir precisamente eso, 'lengua común'. A la muerte de Alejandro se continuaría ese proceso de helenización, proceso lingüístico en una gran medida, con sus sucesores, los Diádocos. Nuestra tarea ahora es considerar hasta qué punto había llegado ese proceso en la Judea del siglo I de la era común, momento del nacimiento del cristianismo.

1. La lengua

En griego el verbo *hellênidsein* seguía teniendo por esta época un significado referido a la lengua y quería decir tan sólo 'hablar griego'[2]. Hay que llegar a etapas más tardías como los siglos III y IV de nuestra era para que *hellên* tenga el sentido de 'pagano'. Por eso, en el s. I, los judíos 'helenísticos' y los judíos 'cristianos' son los que poseían el griego como lengua materna, frente a los judíos de Palestina o los de la Diáspora de Babilonia, que hablaban arameo. En ese contexto menciona Lucas en los *Hechos de los Apóstoles* a los *helenistai* y a los *hebraioi*[3], aunque el escenario sea, en este caso, Jerusalén donde, como acabamos de recordar, el griego se había establecido firmemente hacía ya más de trescientos años, cosa de lo que se encuentran testimonios en diferentes puntos de Palestina y de la que también hablan los hallazgos de papiros. El griego no sólo era una lengua aceptada en la costa de Fenicia y en las ciudades de fundación macedónica del interior, sino también en las áreas habitadas por judíos y samaritanos, de

---

n 10 (con abundante bibliografía), observa respecto al supuesto encuentro: "La leyenda ha rellenado el vacío que la historia había dejado, debemos examinar tal leyenda para descubrir si en ella hay algún germen de verdad histórica".

[2] Para un tratamiento general, véase el capítulo II.

[3] Hch 9,29: "Hablaba y discutía con los helenistas", refiriéndose a Pablo.

suerte que Judea, Samaria y Galilea eran comunidades bilingües, e incluso trilingües, pues el hebreo era la lengua sagrada, el arameo la lengua vernácula del pueblo y el griego la lengua del comercio y la administración.

A. En contra de lo que podría esperarse, la revolución victoriosa de los Macabeos y su renovación nacionalista y religiosa apenas cambiaron la situación establecida de una helenización en marcha. El rey Alejandro Janneo (103-76 a.C.), quien era también sumo sacerdote y pertenecía a la dinastía asmonea, acuñó moneda con inscripciones en griego por una cara y en hebreo por la otra. Su nieto Matatías Antígono –notemos en los nombres de ambos cómo una parte es helena– hizo igual durante su lucha desesperada contra Herodes (el Grande) y los romanos entre 40-37 a.C.[4]. Un antecedente, y en cierta medida una base para ello, era que esto mismo ocurría en las acuñaciones de las ciudades seléucidas y ptolemaicas y en las helenísticas de Palestina desde el s. III a.C. Con Herodes el grande se llegó a que las inscripciones en pesos y medidas judíos estuvieran solamente en griego y lo mismo hicieron tanto sus hijos como los procuradores romanos. Tan sólo se reaccionó contra esta práctica en las rebeliones de 66-70 y de 132-195, que es cuando se encuentran las inscripciones en hebreo.

B. Otro rasgo de la penetración del griego en la vida diaria lo ofrecen las inscripciones. Dejando aparte las más antiguas que se han encontrado en Jerusalén –ciudad que fue, sin duda, el centro más importante para el uso de la lengua griega–, y que deben remontar probablemente a la ocupación militar seléucida, se ha descubierto un cierto número de inscripciones públicas de la época del segundo Templo[5]. Además, las tumbas han aportado más datos epigráficos con un tercio de los epitafios en griego, en tanto que algunas los ofrecían bilingües (hebreo y griego)[6], mientras que la mayor parte de ellos estaba en hebreo y raras veces aparecía el

---

[4] También el rey de los nabateos Aretas III acuñó moneda con inscripción en griego, pero ahí no se repitió tal cosa hasta la anexión de este reino por Trajano en el 106 d.C.

[5] Las más famosas son las que prohíben a los gentiles traspasar los recintos interiores del Templo (*Corpus Inscriptionum Judaicarum* 2,1400).

[6] R.D. Sullivan, "The Dynasty of Judaea in the First Century", en *ANRW* II 8 (1971) 296-354, (346-47) habla de "fuertes elementos de la cultura griega en to-

arameo o el latín. El griego empleado denota más un conocimiento del habla diaria que de la lengua en sus aspectos gramaticales y literarios y, sin embargo, un dato significativo es que este uso del griego no era sólo privativo de las clases altas, sino también de las clases bajas judías. Los nombres de lugar, poco numerosos, indican que los allí sepultados no provenían solamente de la Diáspora sino de Alejandría, de Cirene, de Italia y de bastantes sitios de Palestina.

En cambio, las inscripciones de las sinagogas desde el s. I en adelante muestran menos el uso del griego, y las que presentan esta lengua pertenecen sobre todo a las ciudades. Ahora bien, este dominio de la lengua griega en los siglos I antes y después de Cristo debe contemplarse a la luz del significado de la ciudad de Jerusalén que, en la época de Herodes y luego de los procuradores romanos hasta la guerra judía, era una verdadera metrópolis internacional, no sólo una capital religiosa para los judíos de la Diáspora, sino asimismo un centro de atracción para los griegos educados.

C. Fue, sin duda, la aristocracia acomodada de Jerusalén la que tuvo mayor presencia e interés por esa nueva civilización, mientras que para las capas sociales bajas y los habitantes del campo la nueva economía hacía más difícil aún su situación[7]. Ya en el 175 a.C. el Sumo Sacerdote Jasón había promovido la fundación de un gimnasio en Jerusalén y de este modo las capas sociales elevadas judías entraron en una fase de helenización, cuya finalidad era la asimilación del judaísmo a la cultura helena[8]. La lengua ya había

---

dos los niveles de la sociedad palestina", refiriéndose a los epitafios de distritos rurales. Añade luego, citando los estudios de Lifshitz sobre las inscripciones de Besara, el juicio de este autor respecto a cómo la penetración del helenismo se acrecentó durante la ocupación romana. Véase, también, M. Hengel, *The 'Hellenisation' of Judaea in the First Century after Christ* (Londres/Filadelfia 1989) 10, que reproduce los datos del catálogo de osarios de Jerusalén.

[7] M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 106.

[8] Hengel, *The "Hellenization"*, 22, señala cómo este gimnasio suponía también un intento de transformación de Jerusalén en una polis griega con el estatuto político de la ciudadanía antioquena. También, añade, es interesante en esta conexión cómo habla Jasón de Cirene en 2 Mac 4,13 de una ἀκμή τις ἑλληνισμοῦ ('florecimiento del helenismo'), entendiendo así por vez primera el término ἑλληνισμός en un sentido cultural.

ejercido una notable labor con las traducciones al griego de libros sagrados y la redacción en griego de otros nuevos[9], pero gracias a ese gimnasio debieron de penetrar, sin duda, otros elementos de educación en esta *polis* griega de Jerusalén, como serían la formación deportiva de los efebos y también la literaria, pues, en paralelo con el gimnasio, debió de haber desde antes una escuela griega. Desde luego la fundación de ese gimnasio presupone la existencia de una escuela elemental griega desde el siglo III a.C., como también desde ese mismo tiempo debía de existir un *scriptorium* griego, cuya actividad no se interrumpió ni siquiera durante la revuelta de los Macabeos ni tampoco después de ella. Y, aunque desde la institución de los escribas del Templo surgió la reacción con la enseñanza al pueblo de la Torá, incluso ahí, con todo, puede percibirse en su antihelenismo la incorporación de formas y métodos de la educación y del pensamiento griegos[10].

2. La arquitectura

En paralelo al uso de la lengua corre el empleo de la arquitectura en la construcción de nuevos edificios que hicieron de Jerusalén una ciudad equiparable a otras ciudades helenísticas o incluso superior. Las excavaciones han dado cuenta de este otro aspecto de la helenización de Judea y son el correlato del hallazgo de inscripciones o papiros en el campo de la lengua. En la ciudad vieja judía de Jerusalén y en el monte del Templo se han hallado restos que informan bien de ello[11]. Se encuentran pinturas del segundo estilo pompeyano en las paredes de palacios privados que hablan elocuentemente de la asimilación de las clases altas judías a la cultura griega y también ha habido hallazgos de capiteles de estilo jónico y corintio de gran belleza y perfección. La tumba de

---

[9] Véase Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 188-90, sobre las traducciones y redacciones de las escrituras judías en griego en Palestina y *The "Hellenization"*, 22, sobre la existencia de un scriptorium griego. Véase en este volumen el cap. II sobre el judaísmo helenístico, y el cap. IV dedicado a la traducción bíblica de los Setenta.

[10] Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 191-92.

[11] Hengel, *The "Hellenization"*, 68, n. 47) sobre los restos de arquitectura herodiana del monte del Templo.

Jasón, en estilo dórico, tiene en sus paredes muchos *graffiti* y uno en griego al estilo de un epitafio helenístico que dice "Goza mientras vivas"[12]. Otro ejemplo conocido desde más antiguo es el de las tumbas en el valle del Cedrón, para algunos helenísticas, pero probablemente herodianas[13].

En cualquier caso, la ciudad gozaba de una riqueza que afluía con abundancia debido, por una parte, a los impuestos que Herodes instauró gracias a la *pax Romana*, y de otra, al gran número de peregrinos que acudía, sobre todo, en las fiestas. De este modo, el tesoro del Templo se acrecentaba de continuo y fue una perpetua tentación para los romanos apropiarse de sus riquezas, lo cual se traducía en revueltas de los judíos que consideraban este saqueo como un sacrilegio. Fue Herodes quien aprovechó esa situación de prosperidad para convertir Jerusalén, con su afán constructor, en una ciudad relevante no sólo para los judíos de la Diáspora, sino para los paganos a los que causaba una fuerte impresión por su moderna arquitectura en los estilos de Grecia y Roma.

Pero no eran estas construcciones herodianas las únicas que ornaban la ciudad. Fueron, asimismo, los judíos de la Diáspora los que contribuyeron a su grandeza con la construcción de sinagogas como la de Teódoto[14], que no sólo ofrecían recintos de oración y lectura sino también alojamiento e instalaciones para los baños rituales de los peregrinos. Precisamente en los *Hechos de los Apóstoles* (6,9) se mencionan las sinagogas de los 'libertinos' –es decir de los libertos, judíos liberados de la esclavitud–, de los cireneos, de los alejandrinos y las de los procedentes de Cilicia y Asia.

Jerusalén reunía una variada representación del judaísmo de la Diáspora. Judíos de todo el imperio Romano se congregaban en ella, venidos tanto de Asia Menor y Egipto como de Babilonia, Media y la Arabia feliz. Así, en las sinagogas para los que hablaban griego se leía la Ley y los profetas en la versión de los *Setenta* y se

---

[12] Halpern-Zyberstein, 'The Archaeology of Hellenistic Palestine', en *The Cambridge History of Judaism II* (Cambridge, 1989) 21-23. Hengel, *The "Hellenization"*, 22.

[13] Halpern-Zyberstein, 'The Archaeology', 23, n. 2.

[14] En opinión de Hengel, *The "Hellenization"*, 13, probablemente es la misma que la de los "libertinos", que se menciona en Hch 6,9, en relación con el diácono Esteban.

enseñaba en el estilo del judaísmo de Alejandría, mientras que en las fiestas los peregrinos recibían la enseñanza de la Ley que era lo acostumbrado para los fariseos de Palestina[15].

3. La literatura judía en griego

Deberíamos hacer notar, en primer lugar, cómo la civilización helenística actuando a través de todas las fundaciones greco-macedónicas de ciudades y colonias, y también por medio de las ciudades helenizadas de Palestina y Transjordania, hizo surgir una notable pléyade de autores semitas que escribieron sus obras en griego desde el s. II a.C. en adelante. Generalmente, cuando leemos o mencionamos autores de época helenística no nos fijamos o, quizá mejor, no tenemos conciencia de que su lugar de nacimiento fuera una ciudad de Asia Menor, pero semita.

---

[15] Es este ambiente internacional el que, nuevamente, retrata el libro de *Hechos* (21,38-22) cuando el tribuno confunde a Pablo, porque hablaba griego, con un egipcio que se había amotinado, y aquél, a su vez, se dirige luego a los judíos en hebreo (o ¿arameo?) con lo que logra acallar sus voces. Herodes, que no podía asumir él mismo el sumo sacerdocio junto a las funciones reales, había traído primero al sacerdote Ananel desde Babilonia y luego a Simón, desde Alejandría, para que representaran la función sacerdotal (Ambos procedían probablemente de la misma familia, la de los Oníadas. Una hija de Simón, Mariamme, se casó con Herodes. Véase cap. I y Hengel, *The "Hellenization"*, 14. Había, pues, un continuo intercambio con la Diáspora, y en Jerusalén hablarían griego las familias que se habían acomodado allí nuevamente, tanto las aristócratas como las de los comerciantes o las de los cambistas. Además, toda la población judía que habitaba en las ciudades helenísticas de la costa lo hablaba y en número superaban en bastantes lugares a la población gentil griega, e igual ocurría en Galilea. No obstante, el nivel en el dominio de la lengua debía de ser bastante distinto según las clases sociales a las que se pertenecía. Sin duda, era mayor entre las clases altas, donde algunos poseían incluso conocimientos literarios –Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 114, sobre las ciudades griegas de Palestina y el uso de la lengua griega: "…sin duda, la lengua hablada por los ciudadanos de las clases superiores"–, que entre aquellos que sólo tenían un conocimiento utilitario de la lengua. Pero conocer el griego era una condición indispensable para la vida diaria, desde los oficios al comercio, o al servicio de la administración tanto de las ciudades y del templo como del poder romano, y quien quería ascender en clase social en la Palestina de aquel tiempo estaba obligado a usarlo.

De la siria Gádara, al sur de Galilea, proceden un notable número de escritores y filósofos. De allí era en primer lugar el cínico Menipo (IV-III a.C.), el inventor de la sátira, que luego serviría de modelo a Luciano. También procedían de allí (II a.C.) Meleagro, fiel seguidor de la epigramática alejandrina, que llamó a su ciudad la "Atenas de Siria" y (I a.C.) el epicúreo Filodemo, quien también practicó el género del epigrama, si bien le conocemos más por su biblioteca hallada en Herculano, cuyos papiros se van conociendo gracias a las laboriosas ediciones de los estudiosos napolitanos desde hace años. Menos conocidos son Teodoro de Gádara que fue preceptor de Tiberio y vivió a finales del I. d.C. y el filósofo cínico Enomao de comienzos del II d.C., quien probablemente influyó en el Talmud y es citado por Eusebio de Cesarea en su *Praeparatio evangelica*, donde éste reproduce algunos pasajes de interés de la obra de aquél.

Esteban de Bizancio hace recuento, por otra parte, de oradores y sofistas de Gerasa, entre los cuales es el más conocido el matemático neopitagórico Nicómaco. De Ascalón cita, además de a Antíoco –reformador en cierta medida del platonismo, a quien oyó Cicerón en Atenas–, a filósofos estoicos, a gramáticos y a historiadores. También las ciudades de Tiro y Sidón, en Fenicia, estaban inmersas en la cultura griega, además, de conservar la suya propia y en este entorno no podía tampoco estar ajena a aquella la Palestina judía, la cual además experimentaba el creciente influjo de los centros de la Diáspora que hablaban en griego, como era el caso de Alejandría y de Antioquía.

Todos estos conocimientos de la lengua debían de estar basados, como apunta Hengel[16], sobre la enseñanza elemental que impartiría un *grammatistês* también en Judea, como podría deducirse de la *Carta de Aristeas* (ca. 140 a.C.)[17]. En ella, su autor, un judío culto que escribe en Alejandría, da por sentado que los setenta y dos sabios que vinieron de Palestina para traducir los libros sagrados poseían todos ellos una sólida educación griega. En cambio,

---

[16] Hengel, *The "Hellenization"*, 21 y *passim*.

[17] *Aristeas*, 48,121. Esta carta ficticia es, como dice Díez Macho, *Apócrifos del AT*, 174, "el escrito apócrifo más favorable a los griegos y a su cultura". Véase Trebolle, *La Biblia judía*, 317 y 322. También Hadas, *A History of Greek Literature*, 257.

Filón pensaba que cada uno de los traductores de los *Septuaginta* trabajaba inspirado por la divinidad[18]. Más tarde, sin embargo, se consideró tal traducción como una desgracia para Israel, ya en la línea de controversia del judaísmo ante el uso de la Biblia griega, fruto de los conflictos políticos en gran medida, a nuestro ver.

Testimonio de su uso nos ofrecen los fragmentos de traducciones griegas de la Biblia hebrea hallados en Qumrán y en las cuevas de Wadi Murabba'at. También algunos fragmentos de traducciones revelan cómo se corregían textos de los *Septuaginta* sobre los textos hebreos con una mayor precisión filológica, lo que muestra esa preocupación por un texto exacto bastante antes de que apareciera la traducción de Áquila después del II d.C.[19]. El propio apóstol Pablo utilizaba versiones corregidas de los libros sagrados, –Isaías, Job, Reyes–, y, a juicio de Hengel, incluso podría haber hecho él mismo tales correcciones[20].

Por otra parte, en Nahal Hever se encontraron papiros de la época de la revuelta de Bar Kochba que pertenecían al archivo familiar de la judía Babatha, hija de Simón, y la mayoría estaban también redactados en griego[21]. En estos últimos lugares han aparecido asimismo textos legales escritos en esta lengua. Por eso, opina Hengel, no debe pensarse que *Septuaginta* es tanto como decir texto traído de fuera de Palestina, pues cabe preguntarse si las partes más tardías no se han compuesto o traducido en la propia Palestina.

A. En efecto, la influencia de la literatura griega era muy amplia y llegó hasta la reinterpretación de los personajes más conspicuos de los textos sagrados en una suerte de evemerismo. El llama-

---

[18] *Vita Mosis* 2,25-40 y esto es lo que parece seguir la literatura talmúdica. Véase Hengel, *The "Hellenization"*, 21.

[19] La Carta de Aristeas tendría como finalidad, según N. Fernández Marcos, defender la traducción de los LXX como fiel al original hebreo ante los ataques de los judíos de Palestina que tenían por inexacta esta versión de los judíos de la Diáspora (cf. la introducción a esta obra en Díez Macho, *Apócrifos del AT* II 15).

[20] Véase Hengel, *The "Hellenization"*, 21 y n. 116, quien, sin embargo, manifiesta en la nota la posición contraria de otros, como D.A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Tubinga 1986) 48-87, quien subestima los conocimientos que de la Escritura tenía Pablo.

[21] Véase Hengel, *The "Hellenization"*, n. 113 y 114.

do 'anónimo Samaritano', que escribía ya en griego en la época de Ben Sira, identificaba al sabio Henoc del *Génesis* (5, 22) con Atlas, el hermano de Prometeo, considerando a ambos como astrónomos, matemáticos y filósofos. El rey Nemrod de Babilonia era identificado, en forma evemérica, con el dios Bel, mientras que Abrahán habría traído el culto a Fenicia y Egipto y así, de modo indirecto, también a los griegos. Parecidamente se forjó la leyenda de que judíos y espartanos estaban emparentados a través de Abrahán. Debió de ser en Jerusalén donde tuvo su origen tal leyenda y con un planteamiento similar al de la carta de Jonatán a los espartanos en el libro I de los *Macabeos*[22].

Una actitud similar puede verse también en la helenización del nombre de Jerusalén en Ἱεροσόλυμα, porque así se la identificaba con una ciudad 'santa' que poseía un templo sagrado: 'la santa (*hieros*, 'santo') Solyma' –*Hierópolis*' 'ciudad sagrada', la llamó Filón[23]–, y, además, de ese modo se la asociaba a un origen mítico común en la *Ilíada*, el texto más importante para cualquier griego, donde aparecen los "gloriosos Sólimos"[24]. Un afán semejante de resaltar la cultura helena en Jerusalén es la intención que lleva la carta, probablemente inventada, que aparece en el libro 2 de los *Macabeos* (14ss), del pueblo de Jerusalén a Aristóbulo y al pueblo de Alejandría. En ella se informa de la nueva biblioteca del Templo, construida por Judas Macabeo, y se invita a los alejandrinos a que la usen cuando la necesiten, cosa que parece suponer la existencia de fondos bibliográficos escritos en griego.

También por este mismo tiempo el sacerdote palestino Eupólemo[25] escribió una historia en griego intitulada *Sobre los Reyes de Judá*, seguramente como exaltación de la lucha por la libertad de los judíos bajo el liderazgo de los Macabeos. El caso contrario aparece en la historia en cinco tomos sobre los orígenes de esta misma revuelta que hizo Jasón de Cirene. Era este Jasón un judío

---

[22] 1Mac 12 cuenta la supuesta relación epistolar en el pasado entre el rey Areio de Esparta y el sumo sacerdote Onías. Ver también Josefo, *Ant*. XII 226ss.

[23] Filón de Alejandría, *Legatio ad Gaium* 225, 281.

[24] *Il*. VI 184.

[25] Éste habría ido como embajador a Roma en 161 a.C. por encargo de Judas Macabeo. Para A. Lesky, *Historia de la Literatura griega*, (Madrid 1976) los fragmentos de la obra de Eupólemo denotan libertades frente a la tradición bíblica con intenciones propagandísticas.

de la Diáspora que debió de ser testigo presencial de los hechos, y cuya obra –que nosotros conocemos en forma de resumen en el libro 2 de los *Macabeos*– pertenece al tipo de la historiografía trágica.

Pero esta tradición historiográfica culmina con las obras de dos judíos formados en Palestina. Uno es Justo de Tiberíades, quien había tenido en esta ciudad, en la época de Herodes Antipas y de Agripa II, una buena educación retórica y literaria, y que escribió una historia sobre los reyes judíos desde Moisés hasta la muerte de Agripa II, el último de ellos. El otro es Flavio Josefo, descendiente de los Asmoneos, que había recibido su amplia formación griega en la propia Jerusalén. Su conocimiento del griego fue la causa, sin duda, de que pudiera llevar una embajada a la corte de Nerón siendo aún muy joven, misión que terminó con éxito. Él mismo informa de sus dificultades con el aspecto más literario de la lengua, lo que le llevó a solicitar ayudas en la redacción de algunas de sus obras, aunque no en su *Vida* y en el *Contra Apión*. Por eso, él mismo ha resaltado que su educación judía era más completa que la griega y que tenía problemas para expresarse en un perfecto griego[26].

Es probable que la formación retórica que podría recibirse en la helenística Tiberíades –ciudad tan cosmopolita como Antioquía o Alejandría–[27] fuera superior a la correspondiente de Jerusalén. De otra parte, a ello se añade que Josefo en su primera juventud, como persona perteneciente a la casta sacerdotal, no tuviera excesivo interés en una formación tan perfecta en la retórica y se hubiera limitado a aprender a hablar bien la lengua[28].

B. Las traducciones. Desde la traducción de los famosos setenta y dos sabios, se siguieron realizando otras que no siempre respondían a criterios literarios, sino más bien a otros más literales.

---

[26] Josefo, *Ant.* XX 262-264 y *Vita* 40. Es en este segundo texto donde reconoce la superioridad lingüística y retórica de Justo de Tiberiades.

[27] Hengel, *The "Hellenization"*, 24, cita a B.Z. Wacholder, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature* (Nueva York - Los Ángeles - Jerusalén 1974) n. 122, quien creía que Justo había tenido mejores posibilidades de educación griega en Tiberíades que Josefo en Jerusalén.

[28] Esto es lo que opina Hengel, *The "Hellenization"*, 24, y añade que el mismo Josefo subrayaba en su *Vita* (8-12) cómo de joven se había dedicado sobre todo a la tradición judía, inclusive a la de los esenios.

Tampoco fueron hechas todas las traducciones en ciudades de la Diáspora donde se hablaba el griego, como es el caso de Alejandría. Así el colofón al libro griego de *Ester* hace ver cómo traducciones del Antiguo Testamento, entre las que se encuentran los Apócrifos y Pseudoepígrafos, no siempre procedían de aquellas ciudades, sino de Jerusalén.

En el caso de *Ester* –probablemente del 114 a.C.–, el *postcriptum* informa de que Dositeo, sacerdote y levita, es el autor de aquella carta relativa a los Purim y que la traducción la hace Lisímaco, hijo de Ptolomeo, de la ciudad de Jerusalén. Este texto se enmarca en un tipo de literatura de propaganda asmonea contra los seléucidas para ser leída por los judíos de Egipto. De ahí que su autor se esmerase en su estilo. Además, que la traducción del hebreo se debió de realizar en Jerusalén lo mostrarían asimismo los añadidos de propaganda antimacedónica y el que estas adiciones estén escritas en una lengua más perfecta que la de la propia versión al griego, como ocurre en las cartas reales que imitan el carácter propio de estos documentos de *cancillería*[29].

Otras traducciones que, a juicio de Hengel, pudieran haber sido realizadas en Palestina son las del libro 1 de *Macabeos*, que es también un ejemplo de la propaganda asmonea, y los libros de *Tobías* y de *Judit*. También sería igual el caso de la traducción al griego de las *Crónicas* (*Paralipómenos* I y II), la del 1 de Esdras, que muestra adiciones de carácter novelesco y, asimismo, el libro 2 de *Esdras*, el *Cantar de los Cantares* y las *Lamentaciones*. El *Eclesiastés* o *Qoheleth* se habría traducido ya bastante tarde, a comienzos del s. II d.C., porque su estilo de lengua coincide con la versión de Áquila[30], pero no se puede saber a ciencia cierta dónde se hicieron las traducciones de estas últimas obras.

C. Por otra parte, que en Palestina en el s. I, quien tuviera un proceso judicial de nuestra era recurriera a los buenos oficios de un rétor –al igual que en la Grecia clásica se buscaba un logógrafo– lo pone de manifiesto un pasaje de los *Hechos* (24,1), al que

---

[29] Hengel, *The "Hellenization"*, 24-25. El libro de Ester muestra varios ejemplos de esta clase de cartas.

[30] Sobre esta traducción del AT, véase Trebolle, *La Biblia judía*, 329-30 y 615.

ya nos referimos anteriormente, el de la acusación de Pablo. Al principio del c. 24 se nos cuenta cómo el sumo sacerdote Ananías bajó a Cesarea ante el procurador Félix, acompañado del orador Tértulo, para presentar ante aquél la acusación. Este Tértulo seguramente se dedicaría también a la enseñanza de la retórica y no sólo a hacer discursos para otros. Con todo, emplea en este discurso todo su ingenio para atraerse el favor de Félix, de suerte que este pasaje sería, a juicio de Hengel, una muestra de la más bella sintaxis griega en el Nuevo Testamento[31].

Sin embargo, no se pueden hacer divisiones tajantes entre una literatura helenística judía de Palestina y otra literatura helenística judía en la Diáspora. A veces pequeñas notas dentro de las obras, que señalan un mejor conocimiento topográfico de la ciudad santa, parecen asegurar un origen palestino, como sucede con el poeta épico Filón que alababa en hexámetros los acueductos de Jerusalén construidos por los Asmoneos. Pero al trágico Ezequiel, que escribió una tragedia sobre el éxodo sobre un modelo euripideo, se le asigna tanto un origen palestino como alejandrino, aunque en sus versos no haya dato alguno que permita relacionarlo más a una comunidad que a otra[32]. Otro tanto puede decirse de los contenidos teológicos de su obra, cuyo origen difícilmente podría atribuirse más al judaísmo de Palestina que al de la diáspora helenística. Pues, por otra parte, alrededor de fines del s. I las comunidades judías de la Diáspora que hablaban griego no tenían una unificación mayor que la comunidad de Palestina. En definitiva, del único autor del que se tiene certeza absoluta sobre su procedencia es del filósofo Filón, esto es, de Filón de Alejandría. La conclusión respecto a esto es, pues, que las cuestiones sobre procedencia están sujetas a gran inseguridad y duda.

4. El proceso de helenización

Ya nos hemos referido al comienzo a la causa inicial de la helenización del mundo oriental y a la de Judea como un apéndice

---

[31] Hengel, *The "Hellenization"*, 26.
[32] Véase Hadas, *Greek Literature*, 258.

de Siria, también apetecido por Egipto, para el que resultaba ser, en cierto modo, un puente. Pero para ceñirnos más a nuestro tema debemos limitarnos ahora a un tiempo más cercano y ocuparnos de un personaje clave en este proceso, que es precisamente Herodes el Grande (40-4 a.C.). En el cap. I de esta obra se trata con más detenimiento los aspectos políticos de este personaje; aquí nos ocuparemos preferentemente de sus intereses culturales.

A. Antípatro, padre de Herodes, fue procurador en Judea por concesión de los romanos. Logró la aprobación de Roma para restaurar las murallas de Jerusalén (47 a.C.) destruidas por Pompeyo y llegó a tener mucho mayor poder que Hircano II, sumo sacerdote y rey torpe e inhábil a juicio de Josefo[33]. Sin embargo, Antípatro y Herodes no eran judíos sino idumeos, y es ahí, en su desafección respecto a la cultura religiosa judía, donde probablemente podemos encontrar la raíz de ese aprecio del mundo griego y de su cultura y, después, como añadidura, del romano que era, en definitiva, el que sustentaba el poder.

Si Antípatro restauró las murallas de la ciudad santa, su hijo se convirtió en el mayor promotor de la restauración de Jerusalén a la manera de una ciudad griega, como ya apuntábamos. Cuando después de su proclamación como rey en Roma (40 a.C.) y tres años de guerra (40-37), conquista Jerusalén y accede al trono de Judea, confirmando así el nombramiento concedido por los romanos, "se vio a sí mismo como un gobernante helenístico"[34], lo que fue sin duda con todas sus virtudes y defectos. Si su crueldad, ejercida no menos sobre sus propios hijos, fue terrible, no era seguramente demasiado distinta de la de otros reyes de su época y estaba causada en gran manera por su obsesión de conservar el poder, que veía constantemente amenazado desde su propia familia. Lo que podemos saber de él es difícil de valorar porque la principal fuente que conservamos, las *Antigüedades* de Josefo, es ambigua ya que se basa en orígenes contradictorios, por una parte en Nicolás de Damasco, filósofo peripatético y amigo del rey, y por otra en una fuente sacerdotal y totalmente antiherodiana. Sin embargo, la frase de las *Antigüedades* (XIX 329) que asevera que Herodes era

---

[33] Josefo, *Bell.* I 203 y *Ant.* XIV 140-144.
[34] Hengel, *The "Hellenization",* 33.

más amigo de los griegos que de los judíos da bastante la clave de la actuación del rey, aunque es inexacta sobre sus beneficios a las ciudades extranjeras y su descuido de las judías.

En su época más positiva (30-10 a.C.), tras haberse afianzado totalmente en el poder, reconstruyó la ciudad santa y también otras ciudades del reino que habían quedado devastadas a consecuencias de los años de guerra contra los Asmoneos y la invasión de los partos. En primer lugar, quizá ya antes de la muerte de Antonio, comenzó sus obras en la ciudad, reedificando luego con mayor tamaño la antigua fortaleza que estaba al norte del templo y que guardaba las vestiduras de los sacerdotes, haciendo de ella verdaderamente una nueva, a la que llamó Antonia o torre de Antonio (*Ant.* XV 409), quizá para servir también como palacio. Reparó las fortificaciones de Jerusalén añadiendo tres nuevas torres en las murallas, a las que llamó por su hermano muerto, Fasael, por su mujer, Mariamme y por su amigo, Hípico. También construyó un palacio en la ciudad alta para sustituir a la torre Antonia como alojamiento. Elevó un teatro y un anfiteatro, dedicados a César, en los que se celebrarían festivales cada cuatro años con luchas de gladiadores y competiciones atléticas (*Ant.* XV 267-276).

Pero su realización más importante en Jerusalén sería la reconstrucción del Templo (*Ant.* XV 380-425). El recinto fue ampliado y toda la antigua construcción del siglo VI rehecha con gran esplendor. Así pudo decir Plinio el Viejo respecto a Jerusalén que era "la ciudad más destacada en Oriente"[35], hasta tal punto debió de resultar trasformada tras las construcciones herodianas.

No obstante, a pesar de las afirmaciones de Josefo, antes mencionadas, las demás construcciones que llevó a cabo en otros territorios bajo su poder fueron también notables. A lo largo de su reino estableció otras fortalezas, a veces con palacios, unas sobre plazas fuertes ya de los asmoneos y otras de nueva creación real[36]. Tres protegían Judea por el sur y el oeste: Hircania, Cipro, y, junto a Belén, Herodion, fortaleza con un gran palacio, donde fue enterrado. Masadá guardaba Idumea, Alexandrio protegía la tierra de

---

[35] Plinio, *Naturalis Historia*, V 70.

[36] Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 90-116, dedica una capítulo a las ciudades griegas de Palestina.

Samaría, y Maqueronte y otro segundo Herodion vigilaban Perea.

Además reconstruyó Samaría con el nombre de Sebasté, y la denominada Torre de Estratón con el de Cesarea en honor de Augusto. En Sebasté/Samaría, además de otros edificios, levantó también un templo para el culto imperial, dedicado a Augusto, y Cesarea con su gran puerto terminó siendo un lugar fundamental en el comercio del Mediterráneo. Además, aunque esto no lo cuente Josefo, también construyó las tumbas de los Patriarcas en Hebrón y un monumento en honor de Abrahán y de Isaac en Mamré[37]. Pero, también con la munificencia propia de los reyes helenísticos, es cierto que favoreció a ciudades tan lejanas como Atenas o Esparta y que asimismo concedió dinero para la construcción de instituciones públicas, como templos, gimnasios, baños, mercados o acueductos, para lugares más alejados de Asia Menor como Lidia, Cilicia y Panfilia y más cercanos en Fenicia y Siria, si bien es de notar que en muchos de estos lugares había también colonias judías[38]. Ahora bien, todas estas magníficas edificaciones suponen, aparte de enormes gastos, que el rey debió convocar a Judea un enorme número de arquitectos y artistas quienes, a su vez, tendrían que instruir a los obreros nativos en todas las técnicas del arte e incluso a sacerdotes en el caso de la reconstrucción del templo[39].

B. Herodes había recibido una buena educación griega en época del sacerdote y rey Hircano II. Más adelante en sus tiempos más prósperos (20 a.C.), atrajo a su corte a Nicolás de Damasco (64 a.C.- después del 4 a.C.?)[40] que había sido por los años 30 preceptor de los hijos de Marco Antonio y Cleopatra. Nicolás había estudiado en Damasco y aunque sus padres, que tenían nombres griegos, Antípatro y Berenice, eran probablemente arameos, él se sintió siempre un griego obediente al gobierno de Roma. Como literato parece que había compuesto tragedias y comedias, pero como peripatético que se consideraba –escribió un libro titulado *Sobre la filosofía de Aristóteles*– su obra de más envergadura fue

---

[37] Hengel, *The "Hellenization",* 31.

[38] Josefo, *Ant.* XV 311-316; XVI 18-19 y 146-149; *Bell.* I 422-428.

[39] Josefo, *Ant.* XV 390.

[40] Lesky, *Historia de la literature,* 810; Stern, *Greek and Latin Authors*, 227-32.

una historia universal en 144 libros que, comenzando en los imperios de Oriente y pasando por la historia de Grecia, llegaba hasta los tiempos de Herodes. A este hombre confió Herodes la educación de sus hijos más jóvenes, si bien él mismo se instruía también junto a él en diversas disciplinas. Nicolás escribió una biografía de Augusto y por indicación de Herodes una suya propia. A la muerte de éste y por encargo de su hijo Arquelao abogó en Roma por sus intereses y probablemente moriría allí.

C. De entre los hijos de Herodes el Grande (cf. capítulo I), únicamente Filipo (4 a.C.-33/34 d.C.) como tetrarca en la Galaunítide y en Galilea, reinó hasta su muerte. Refundó la ciudad de Panias como Cesarea de Filipo en honor del emperador, y fue el único que tuvo el privilegio de acuñar monedas, representando las efigies de Augusto y de Tiberio y también la suya, lo que parece ser un reflejo del hecho de que la mayor parte de sus dominios estaba poblado por gentiles. Igualmente mantuvo una constitución griega con una *boulê* presidida por un arconte. Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.) reinó más años que su hermano, pero su relación amorosa con Herodías y los problemas políticos y militares que ambos acarrearon a Roma terminaron con su destierro por Calígula a las Galias. A él se debe la fundación de la nueva capital a orillas del mar de Galilea llamada Tiberíades (17-20 d.C.), por su amistad con el emperador, la cual estaba trazada sobre modelos hipodámicos y, además de un gran palacio, tenía también, al parecer, teatro y estadio. La tradición de una educación griega se continuó en los nietos de Herodes. Agripa I (10 a.C.-44 d.C.) fue enviado a Roma a educarse y por la amistad de su madre, Berenice, con Antonia, la madre del luego emperador Claudio, tuvo un papel importante en la Roma imperial y, más tarde, recibiría de Calígula el título de rey de Judea. De los bisnietos, Josefo dice que Agripa II había recibido una buena educación griega.

D. Hengel[41] piensa que, conforme a su afán de conocimiento, Herodes el Grande debió de tener en Jerusalén una biblioteca que estuviera al nivel de la del Templo. Seguramente contendría las obras de Nicolás de Damasco y también otras teatrales, ya que se encontraba el teatro, tragedia y comedia, entre la literatura creada

---

[41] Hengel, *The "Hellenization"*, 36.

y preferida por aquél. Más de cuarenta autores, sobre todo historiadores, formarían parte de la biblioteca herodiana, según los cálculos que hizo Wacholder sobre las citas en las obras de Nicolás de Damasco[42].

Por otra parte, también vivirían en la corte de Herodes el Grande sabios y artistas, políticos y otros griegos de oficios diversos, al igual que en otras cortes orientales, lo que había llevado a estos reyes a tomar primero el epíteto de "Filheleno", como más tarde el de "Filoromano"[43]. Pero, además, en el caso de Herodes, se trataba de un prurito por su parte de integrar a los judíos dentro del mundo del Imperio romano. Ello tendría como consecuencia que quien quisiera en Jerusalén tener alguna clase de influencia en su corte debería hablar griego y tener al menos unos rudimentos de educación griega y lo mismo podría decirse de las clases superiores: "Incluso los dirigentes de los fariseos estudiaban griego, aunque intentaban disuadir su extensión entre el pueblo", en cita nuevamente de Wacholder[44]. Más tarde, un maestro como Hillel (antes del 70 d.C.), piadoso e intachable, dirigente de la facción más liberal de los fariseos, mostraba también en su personalidad, según alguna tradición, rasgos helenísticos bastante marcados[45].

E. Herodes el Grande extendió su obra de asimilación a los judíos de la Diáspora, de quienes se veía como protector ante Roma. En contraste, a los ojos de los romanos era visto como un personaje oriental y un judío observante de la ley y representante de este pueblo. Además, en los escritores antiguos hay numerosas referencias al rey, lo que indica el interés que despertó entre sus contemporáneos incluso entre los no judíos. Aunque él no compartía el monoteísmo de su pueblo, gobernó, sin embargo, con absoluto respeto hacia sus creencias que nunca intentó desterrar, de suerte que el clima de 'helenización' que se creó en su reinado no

---

[42] *Apud* Hengel, *The "Hellenization",* 37 y n. 201.

[43] Véanse los títulos que se atribuye el rey de Comagene, Antíoco, en las inscripciones de Arsameia y de Nemrud-Dag.

[44] *Apud* Hengel, *The "Hellenization",* 37 y n. 202.

[45] En Baeck, *apud* Hengel, *The "Hellenization",* 38 y n. 207, hay una enumeración de tradiciones sobre Hillel que le relacionarían con el mundo helenístico (*ibid.* 52). Su actitud sería, afirma Hengel, una auténtica alternativa al desarrollo del esplendor helenístico en la Jerusalén herodiana.

representaba un obstáculo para la fe judía, como había ocurrido en épocas más antiguas porque, además, su papel de gobernante y la reputación que poseía estaban ligados con la identidad nacional y religiosa de Judea[46]. A juicio de Hengel[47], si los romanos hubieran permitido continuar en el poder a la dinastía que fundó, sobre todo después de la muerte de Agripa I, quien representaba la unión de las dinastías asmonea y herodiana, por ser nieto de Herodes y de Mariamme, habría continuado en Jerusalén la helenización de las clases altas y los radicales no habrían provocado la destrucción de la ciudad.

F. En efecto, los hijos de Herodes el Grande habían continuado la política cultural de su padre, esto es, la propia de un rey helenístico, pues también su posición frente a Roma dependía del prestigio emanado de sus cualidades como gobernantes ilustrados. Tal cosa puede aplicarse sobre todo a Filipo y a Herodes Antipas, cuyos reinados se dilataron por bastantes años, y menos a Arquelao, que pronto fue depuesto. Esta demostración de conocimientos de la lengua y la cultura griega bajo los hijos de Herodes, que continuaron asimismo los procuradores y prefectos de Roma, no resultaba, en principio, ofensiva para la fe judía como había ocurrido en la época de Antíoco IV, y era ventajosa para la economía, para el comercio y otros contactos con los judíos de la Diáspora. Agripa I, nieto de Herodes el Grande y único que obtuvo, después, el nombramiento de rey, era quizá realmente piadoso en la fe judía, aunque contra los preceptos de la Ley pusiera su efigie en las monedas acuñadas por él en su territorio.

G. Fueron después los errores de los procuradores romanos, y su mala administración en la década de los 50, los que originaron e incrementaron el sentimiento antiheleno que era, por ende, antirromano. Por otra parte, era en el campo, mucho menos helenizado, donde los descontentos con Roma podían extender su acción. Razones para ese descontento produjo en las ciudades, por ejemplo, la negación de la *isopoliteía*, o igualdad de derechos civiles,

---

[46] Muy diferente es el juicio sobre Herodes de G. Alon, "The Attitude of the Pharisees to Roman Rule and the House of Herod", en id. *Jews, Judaism and the Classical World* (Jerusalén 1977) 39 y n. 59.

[47] Hengel, *The "Hellenization",* 37.

como hizo Nerón rechazando la petición de iguales derechos con los griegos a los de Cesarea y había ocurrido antes a los de Alejandría, en tiempos de Claudio[48]. Estos desaires fueron sembrando la desilusión también en esas clases altas antes partidarias de Roma, aunque no tomaran partido por los revolucionarios (véase capítulo I). Como hace notar Sullivan[49], una asimilación plena de los judíos como grupo en la sociedad romana, y en menor extensión en la griega, no tuvo lugar, en parte, por las dificultades que les opusieron para obtener la ciudadanía local en las áreas y ciudades no judías. Al comienzo de la Guerra Judía, las clases altas helenizadas, dirigidas por Justo y su padre Pisto, según cuenta Josefo (*Vita* 390), buscaron protegerse tanto de los rebeldes, como de los ataques que procedían de las ciudades de la Decápolis. Asimismo, la aristocracia de Jerusalén adoptaba una actitud conciliadora, pero ninguno tuvo éxito y, al triunfar la rebelión, todos tuvieron que pagar las consecuencias.

5. El influjo de Grecia

Una pregunta que se suscita a continuación es si esta educación griega que se había dado en la Palestina judía a los largo del s. I se ve reflejada de alguna manera en la literatura semita correspondiente de la época. Es muy difícil encontrar una respuesta porque, como en todos los casos de comparación entre literaturas, los fenómenos son complejos y confluyen diferentes tipos de dependencia, literaria o de tradición oral, o bien sólo puede hablarse de meras coincidencias. Por otra parte, cada vez se va conociendo más de las relaciones entre la primitiva literatura griega y sus mitos con los que se hallan en los escritos del cercano Oriente, como ocurre con los poemas de Homero y Hesíodo de una parte y los poemas asirios, babilonios y hititas de la otra. Pero, ciñéndonos a la época que nos ocupa, textos como los *Oráculos sibilinos*, tanto los compuestos en Alejandría como los judíos de Jerusalén[50],

---

[48] Cf. Sullivan, 'The Dynasty of Judaea', 347-8.

[49] Sullivan, 'The Dynasty of Judaea', 347.

[50] Hengel, *Judentum end Hellenismus,* 461.

serían una muestra de que los escritores apocalípticos sí habían leído literatura helenística profana.

A. En cierto modo, se podría hablar de una *koinê* religiosa en esta época y es precisamente este espíritu religioso el que hizo posible la extensión de un mensaje escatológico-mesiánico fácilmente asequible a griegos y romanos. Los temas que se repiten en estas literaturas no son demasiado abundantes, pero Hengel ha hecho un cierto catálogo[51] de aquellos que pueden considerarse comunes.

Mito de las Edades: se encontraría en el libro de Daniel, pero ya están en Hesíodo y es quizá de origen persa (véase capítulo V). En este mismo libro, rasgos helenísticos se hallan en las asociaciones astrológicas entre los imperios y los signos del zodiaco (Dn 8 y 9) y en la inmortalidad astral (Dn 12ss) helenizadas.

Castigos de ultratumba y otros temas relacionados con la vida después de la muerte: los castigos de los impíos en un mundo inferior son de origen griego órfico[52] y nociones como la inmortalidad del alma, la resurrección, existen en el mundo judío de diferentes modos, según las diversas corrientes religiosas. A juicio de Hengel, la oposición que establecen algunos estudiosos entre una concepción judeo-helenística de dicha existencia ulterior como una subida del alma a un mundo celeste –que derivaría del concepto griego de inmortalidad– y otra apocalíptico-palestina, que esperaría la resurrección en la tierra, no tiene, en la realidad, una expresión tan clara. Esto es, no podría hacerse una división tajante entre las creencias sólo palestinas y las de la Diáspora, en tanto que las primeras fueran, por decirlo así, autóctonas, y las otras de influencia helena.

Geografía mitológica del Más allá: en el libro etiópico de Henoc parece haber bastantes coincidencias con las ideas griegas al respecto. Así, el reino de los muertos en el lejano oeste como lugar de luz y fuente de refrigerio para los buenos tiene puntos de contacto con los campos elíseos y la fuente de Mnemósine. La corriente de fuego se parece al río Piriflegetonte y los lugares de castigo tenebrosos recuerdan al Tártaro. ¿Hay aquí influencias

---

[51] Hengel, *Judentum end Hellenismus,* 45-52).
[52] Cf. el capítulo XVII.

procedentes de los mitos similares orientales y griegos que experimentarían, ahora, una renovación en la época helenística?

Mito de Prometeo: Hengel cita de una parte a Nickelsburg, para quien la rebelión y caída de los ángeles guardianes, de nuevo en el libro etiópico de Henoc (6-11), tendría una influencia de este mito griego mientras que, de otra parte, Hanson remite a una fuente común de un mito oriental antiguo, que ya habría influido sobre Hesíodo[53].

Demonología: las almas de los gigantes, hijos del matrimonio de los ángeles caídos con mujeres terrenas y que devienen en malos espíritus, tal como aparece en *1Henoc (et)* y *Jubileos*, resultaría en todo coincidente con la demonología griega. De igual modo, la demonología del judaísmo y del primer cristianismo no tendría su fuente en el Antiguo Testamento, sino que se conecta mejor con el ámbito helenístico y del cercano Oriente.

El mito del bivium o Heracles en la encrucijada: se halla en Ben Sira la doctrina de los dos caminos (2, 12: *duo tribous*) cuya forma más completa en la literatura griega es la del mito que relata Pródico en las *Memorables* de Jenofonte (2, 1,21-34). Ben Sira muestra bastantes puntos de contacto con el estoicismo, pero también es quien ha iniciado la doctrina del *yéser* ('tendencia') que los rabinos desarrollaron en la idea de las tendencias opuestas en el corazón del hombre: las dos inclinaciones al bien y al mal. En ello ve Hengel un estadio intermedio entre la doctrina de los dos espíritus de los esenios y la división del alma del hombre en elemento superior e inferior en época helenística[54].

B. Otros muchos puntos de contacto hay en esta época entre el judaísmo y el mundo helenístico cuya enumeración resultaría excesiva. Sin embargo, desde la perspectiva del pensamiento, el descubrimiento común de la religiosidad personal y de la salvación personal final entre judíos y griegos en la época helenística, en forma de "conversión" de una manera u otra, o mediante la pertenencia a un *thíasos* ('grupo religiosos') y la iniciación en los misterios (también por la filosofía entre los griegos), o en la co-

---

[53] Hengel, *The "Hellenization"*, 47 y ns. 245 y 246.

[54] Aunque Hengel no lo haga notar, en realidad la división bipartita del alma es del último Platón y también de Aristóteles.

munidad escatológica de salvación del verdadero Israel entre los esenios, serían los elementos fundamentales en este análisis de mutuas influencias. Y no menos curioso resulta, hace notar Hengel, que sea precisamente respecto a los esenios, los máximos oponentes a todo lo pagano, donde haya una mayor base para una *interpretatio graeca*. Por otra parte, ya Josefo comparaba a los fariseos con los estoicos, con los que podrían establecerse algunos paralelos bastante asombrosos. Sin embargo, lo más probable es, en aquellos tiempos, existiera cierta *koinê* religiosa[55].

C. En cuanto a la naciente comunidad cristiana, su posición frente al mundo helenístico-romano es difícil de precisar. En el surgir del reino de Dios no tenían importancia cuestiones de prestigio social o de una educación y civilización ajenas como era la griega. El movimiento de Jesús y la comunidad primitiva se encontraban distantes tanto del lujo y del modo de vida de los gobernantes herodianos y de las clases altas helenizadas, como del nacionalismo radical. En principio, los temas políticos y sociales no son fundamentales en el movimiento de Jesús y, sin embargo, hay pasajes de los Evangelios que han sido interpretados con gran precisión a través de hechos de la historia contemporánea. Así Mateo 11,7ss / Lucas 7,25, como un apoyo a Juan el Bautista en una polémica específica contra Antipas, aludiendo a las monedas acuñadas en la fundación de Tiberíades con la figuración de cañas. Ahí se halla su equiparación de aquél con "la caña movida por el viento" o se habla de "un hombre vestido delicadamente" y "como sólo se encuentran en las moradas de los reyes". En cambio, también en Lucas (8,3) aparece Juana, mujer del mayordomo de Herodes, que ayudaba con sus recursos a los Doce, y asimismo en otros pasajes se ve ganar para el movimiento de Jesús el apoyo de personajes de clases elevadas. Las ciudades helenizadas no aparecen generalmente en los Evangelios, sólo Tiberíades en el de Juan. Jesús no solía visitar grandes ciudades, excepto Jerusalén, aunque dos décadas después el cristianismo se convirtiera en una religión de ciudades.

D. Sin embargo, para la extensión del cristianismo fue decisiva la proclamación del mensaje de Jesús a los que hablaban griego

---

[55] Hengel, *The "Hellenization"*, 48-51.

en Jerusalén y también, ya en los años 30, fuera de las fronteras de Judea. El que precisamente los que estaban educados en la cultura griega aceptaran antes el nuevo mensaje mesiánico y escatológico y continuaran desarrollándolo podría indicar, seguramente, su mayor afinidad con el mundo helenístico junto con la universalidad que ya se hallaba presente en la proclamación y actividad de Jesús. Hengel, incluso, imagina al artesano Jesús, que creció cerca de la helénica Séforis, en contacto con predicadores cínicos itinerantes, en la idea de que él mismo hablaría algo el griego[56]. A su ver, las afinidades entre la tradición de los Evangelios y la crítica social y religiosa de los cínicos se remonta al propio Jesús[57].

6. ¿A quiénes afectó el proceso de helenización?

Quizá deberíamos ver con menos optimismo esa 'helenización' si pensamos en que, realmente, quienes se 'helenizaron' fueron siempre las clases altas de la sociedad judía, que eran las que poseían poder y riqueza. Las clases humildes no tenían tiempo ni dinero para adquirir ese tipo de educación. Como señala Hengel, acudiendo a una cita bíblica, no puede adquirir una buena educación el hombre que guía un arado y lleva la aguijada, ya sea griego o judío[58]. Insistiendo en cosas ya dichas, se debe contar con las diferencias entre los que hablaran sólo arameo o también griego, y entre estos últimos entre quienes sólo hablasen griego de una forma utilitaria o, por el contrario, tuvieran un nivel lingüístico alto, debido a una educación superior. Además, no deben olvidarse tampoco las diferencias entre clases sociales y entre habitantes de una región u otra, de Galilea o de Judea, o entre los de las ciudades y los del campo.

---

[56] Hengel, *The "Hellenization",* 16, sobre los nombres griegos de los apóstoles como Andrés y Felipe, y su opinión sobre Pedro: posiblemente fuera bilingüe.

[57] Hengel, *The "Hellenization",* 42-44 y n. 229. Véase el capítulo VII, dedicado a Jesús y el movimiento cínico.

[58] Hengel, *The "Hellenization",* 30, La cita es del *Eclesiástico* (Ben Sirá) 38,24ss: "¿Cómo va a hacerse sabio el que empuña el arado, y se gloría de tener por lanza el aguijón, el que conduce bueyes, los arrea en sus trabajos y no sabe hablar más que de novillos?" (Traducción de la Biblia de Jerusalén, 1967).

La cultura judeohelenística en Judea suponía, sin duda, que la gente pudiese leer corrientemente los *Septuaginta* y algún otro género de literatura judeogreca religioso o de entretenimiento, pero que raramente pudiesen leer a escritores o filósofos griegos. Lo que tendrían en común la primitiva comunidad cristiana y la comunidad judeohelenística sería, más bien, esa carencia de la típica educación griega que tenía a Homero como base y que llegaba hasta los trágicos, pues, como se ha dicho repetidamente, el acceso a una cultura superior estaba limitado a las clases más elevadas. Los autores del Nuevo Testamento, con la posible excepción de Lucas y del autor de la carta a los Hebreos, eran judíos cristianos que carecían de una sólida educación griega y, por tanto, tampoco conocían su literatura. Probablemente procedían de sinagogas de Judea, o de la diáspora, que hablaban griego y entre éstas mismas podían existir notables diferencias.

Esta era la situación del siglo I y duró hasta bastante avanzado el siglo II. Un cambio objetivo de la misma sólo llegaría a finales del II, en la época de Adriano con los primeros gnósticos y algo después con los apologistas. Es entonces cuando comienza una helenización más profunda del cristianismo[59]. Por tanto, hasta ese momento, a juicio de Hengel, para los orígenes de las comunidades cristianas fueron de mayor envergadura las limitaciones relativas a la educación en los primeros seguidores de Jesús, que las posibles diferencias entre el cristianismo palestino y el judeohelenístico y un problemático trasvase del primero al segundo.

---

[59] Hengel, *The "Hellenization",* 55-56 y n. 291, Con la frase "helenización del cristianismo", Hengel está aludiendo a una frase de A. von Harnack en su *Historia del Dogma* (ed. inglesa *History of Dogma* I 1961 [Londres ^{3}1900] 226). Véase para ello en particular la nota 291 de Hengel.

CAPÍTULO VII

La teoría de Jesús como un predicador cínico

Rafael AGUIRRE
Universidad de Deusto. BILBAO

1. La reacción contra la imagen apocalíptica de Jesús en la investigación actual

Las relaciones entre el helenismo y el judaísmo son un gran tema cuya interpretación ha conocido notables oscilaciones entre los estudiosos del NT y que en estos momentos tiene su punto clave de discusión no ya en la influencia del pensamiento griego en el surgimiento de la cristología o su influencia en determinados libros del AT, sino en la persona misma de Jesús y en las tradiciones más antiguas sobre él, aún en tierra palestina.

Es decir, en nuestros días, en el tema de las relaciones entre el helenismo y el judaísmo, el estudioso del cristianismo se encuentra retrotraído a una época anterior a la que centraba su atención hace aún muy poco tiempo. Y la cuestión es de gran complejidad porque entran en juego los descubrimientos de la arqueología y su valoración, la crítica de fuentes literarias muy diversas (evangelios canónicos, textos apócrifos, literatura helenística etc.), y la reconstrucción del contexto histórico en el que surgió el movimiento cristiano.

Se puede decir que asistimos a un movimiento pendular en el estudio del Jesús histórico. Durante mucho tiempo, digamos que desde A. Schweitzer y su gran obra, ha predominado, en una exégesis fundamentalmente germana, un Jesús apocalíptico, que anunciaba la irrupción futura, pero cercana, del Reino de Dios lleno de repercusiones cósmicas y que supondría el fin del mundo. En este tipo de exégesis uno de los datos históricos más firmes solía ser, con frecuencia, atribuir a Jesús los dichos sobre el Hijo del hombre futuro, identificado o no con él mismo –en este punto existían divergencias–, pero siempre con una indudable función judicial. Es decir, se trataba de un Jesús situado en la tradición apocalíptica judía.

Asistimos ahora, sin embargo, a una reacción, que propone una visión muy diferente del Jesús histórico y que está representada sobre todo por el llamado *Jesus Seminar*, grupo al que voy a presentar brevemente. Y es que más allá del valor científico que pueda tener este seminario de exégetas norteamericanos, ha alcanzado una muy notable repercusión en la opinión pública, sus publicaciones son muy numerosas y han ejercido una gran influencia.

El *Jesus Seminar* es un grupo de estudiosos, fundamentalmente norteamericanos, que ha publicado una obra programática titulada *The Five Gospels: The Search for Authentic Words of Jesus*, en 1993[1]. Al final del libro aparecen los nombres de los 74 miembros del seminario. Este libro fue precedido por una serie de reuniones en que se fue discutiendo el valor histórico de todos los dichos atribuidos a Jesús. Las opiniones se sometían posteriormente a votación y los resultados se reflejan en los diferentes colores con que se editan los distintos dichos en el libro mencionado: el rojo indica que "Jesús seguramente dijo esto"; el rosa "que probablemente dijo algo parecido a esto"; el gris "que probablemente no lo dijo"; y el negro "que es muy improbable que dijese algo como esto".

En 1998 el *Jesus Seminar* ha publicado otro libro complementario del anterior, que estudia los hechos de Jesús[2] y los publica en

[1] Los editores son los miembros del grupo R.W. Funk y R.W. Hoover, (Nueva York).

[2] R.W. Funk and the *Jesus Seminar*, *The Acts of Jesus, What did Jesus really do?* (San Francisco 1998).

colores diversos según el grado de historicidad que les atribuyen. La lista de miembros del seminario se ha incrementado algo, son ahora 79, todos norteamericanos, menos 5 (dos sudafricanos, uno canadiense, uno alemán, uno australiano). El *Jesus Seminar* se inscribe en la tradición crítica de los estudios bíblicos y tiene como uno de sus objetivos confesados combatir el fundamentalismo, tan fuerte también en los Estados Unidos, y para ello tiene una decidida vocación de llegar a la opinión pública, cosa que ciertamente ha logrado.

Pero no hay que olvidar que el *Jesus Seminar* representa una escuela o tendencia dentro del amplio mundo exegético e, incluso, que entre sus miembros hay un pluralismo notable, a veces en puntos esenciales, como se pone de manifiesto en las numerosas publicaciones que producen[3]. A modo de anticipo señalo esquemáticamente las características dominantes en el *Jesus Seminar*, que son precisamente las que lo diferencian más de la investigación precedente y, además, justifican el que hablemos sobre él en el marco de las relaciones judaísmo-helenismo.

A. Es una investigación interdisciplinar que, por supuesto, realiza la crítica literaria de los textos, pero utiliza también los recursos de la arqueología y de las ciencias sociales (antropología cultural y sociología). Con frecuencia se habla de "antropología mediterránea"[4]. Ciertamente es una terminología aceptada por los

---

[3] Pensemos, por ejemplo, en las enormes diferencias entre dos libros sobre Jesús, ambos muy brillantes e importantes, de dos autores que figuran en el *Jesus Seminar*: J.D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona 1994 [1991]) y E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Filadelfia 1985). En el grupo figura también Bruce Chilton, que se distancia radicalmente de los autores que relacionan a Jesús con la filosofía cínica. La obra de Chilton es muy abundante, pero cito una última muy representativa y más divulgativa: *Rabbi Jesus. An Intimate Biography* (Nueva York 2000).

[4] Es una expresión que usa profusamente Crossan. Existe el llamado *Context Group*, también de origen norteamericano pero que cuenta con miembros y simpatizantes en varios otros países, y que se caracteriza precisamente por leer los textos de NT a la luz de la antropología mediterránea del tiempo para evitar el anacronismo y el etnocentrismo. La obra pionera de este tipo de investigación se debe al mentor principal del grupo, B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella 1995). Los miembros del Context Group han publicado muchas y valiosas obras y con frecuencia sus publicaciones aparecen en el *Biblical Theological Bulletin*.

especialistas y dentro de la cual se incluye al judaísmo palestino. Con esto se pone de relieve los elementos culturales que el pueblo judío comparte con su entorno mediterráneo. El peligro podría ser olvidar su especificidad o su propia particularidad.

B. Cuando comenzó la investigación crítica sobre el Jesús histórico se privilegió el evangelio de Marcos considerado el más antiguo. La obra de Wrede sobre el secreto mesiánico de Marcos, que demostraba el carácter fundamentalmente teológico de este evangelio, obligó a replantear las cosas.

En el *Jesus Seminar* se considera que Q es la fuente principal para el estudio del Jesús histórico. De hecho, en la primera obra programática del grupo, anteriormente citada, solo hay un dicho de Mc en rojo, es decir considerado claramente histórico (Mc 12,17). La existencia de la fuente Q es conocida en el mundo exegético desde C. H. Weise (1801-1866) y C. G. Wilke (1786-1854), y en muchos ambientes se ha convertido en una convicción indiscutida. La comparación entre los tres sinópticos detecta que Mt y Lc dependen de una fuente común, la fuente Q, que Mc no conoce, y que consiste fundamentalmente en una colección de palabras de Jesús.

Se ha investigado muchísimo sobre la fuente Q, sobre su extensión, composición, naturaleza literaria, prehistoria oral, teología y contexto social. Como resultado de un prolongado trabajo en colaboración se acaba de publicar la reconstrucción crítica de la fuente Q[5]. No está de más recordar que, por muy valiosos que sean, estos estudios son siempre hipotéticos.

En el *Jesus Seminar* ejerce una influencia capital, casi se puede decir que es una hipótesis indiscutible, la obra sobre Q de J. S. Kloppenborg, él mismo miembro del grupo[6]. Este autor distingue tres estratos en Q. El primero está constituido por una serie de dichos de carácter sapiencial sin secciones apocalípticas ni referencias al futuro del Reino. En el segundo estrato se introdujo en

[5] J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q* (Minneapolis / Lovaina 2000).

[6] *The formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections,* (Filadelfia 1987); *Excavating Q*: *The history and setting of the sayings gospel* (Edimburgo 2000).

Q una fuerte polémica con Israel y se incorporaron también los elementos apocalípticos y futuristas (entre ellos las referencias al Hijo del hombre futuro y juez glorioso). Hay, por fin, un tercer estrato de Q, en el que se introducen algunas referencias (por ejemplo, las tentaciones en el desierto) que empiezan a encaminar a la colección de dichos de sabiduría hacia el género de *bios*/vida, que se consagrará después con la aparición de los evangelios. Kloppenborg insiste en que Q, desde el primer estrato, no es una colección heteróclita, sino que responde a una redacción cuidada y a una teología precisa. Pero, sobre todo, insiste en que del análisis literario no se pueden sacar inmediatamente consecuencias históricas; es decir, que ni Q1 es necesariamente histórico ni lo propio de Q2 es necesariamente no histórico. Como veremos, algunos autores, que dependen de Kloppenborg, no tiene en cuenta esta prudente advertencia.

Hay que añadir que existe un cierto parecido entre esta fuente Q y el evangelio de Tomás, que también consiste en una colección de dichos de Jesús. Ambos pueden responder al género de *logoi sophôn*, dichos de los sabios, es decir a unas colecciones de tipo sapiencial.

Por cierto –y sin que abunde ahora en ello porque se trata de algo no central para la cuestión que nos ocupa– que el *Jesus Seminar* reivindica el valor de varios textos apócrifos, sobre todo del mencionado evangelio de Tomás (EvTom), que en muchos casos parece que no depende de los Sinópticos, y puede tener tradiciones de valor histórico. De ahí el título de la obra programática del grupo, *Five Gospels*, porque conceden al EvTom el mismo tratamiento que a los canónicos. Lo cual implica, obviamente, el ejercicio de la crítica literaria e histórica sobre el EvTom y el descubrimiento de estratos anteriores del texto.

C. Una gran cuestión sometida a debate es hasta que punto el proceso de helenización afectaba a la Galilea del siglo I. Es evidente que no era un territorio aislado, inmune a las corrientes ideológicas que recorrían el Imperio, pero las excavaciones arqueológicas y los datos literarios, sobre todo de Flavio Josefo y de los evangelios, dan pie para interpretaciones distintas. En el *Jesus Seminar*, y sobre todo en quienes más se han distinguido por emparentar a Jesús con los filósofos cínicos, prevalece una visión de Galilea ampliamente helenizada.

Para dilucidar esta cuestión reviste una importancia especial valorar la penetración del proceso de urbanización en Galilea y, concretamente, la naturaleza de la ciudad de Séforis.

D. Una característica, ya anticipada, de muchos autores del *Jesus Seminar* es su propuesta de un Jesús desapocaliptizado. Es decir, atribuyen a la reelaboración de la Iglesia primitiva los dichos sobre el Reino de Dios futuro y toda la imaginería apocalíptica, incluidos, por supuesto, los dichos sobre el Hijo del hombre futuro, a los que tanto valor solía conceder la investigación germana anterior. En general, se defiende un Jesús sabio, que enseña a encarar con sabiduría y libertad la realidad presente, y no tanto –a veces se rechaza abiertamente– la imagen del profeta escatológico con tintes más o menos apocalípticos. Es obvio que este es un punto crucial, literaria, histórica y teológicamente, y que condiciona de forma decisiva las relaciones que pueden establecerse entre Jesús y el cinismo. Adelanto que aquí está en juego la mayor o menor atención al contexto judío de Jesús.

2. El cinismo[7]

Tenemos que hacer, aunque no sea más que a título de recordatorio, una breve presentación de la filosofía cínica, de sus orígenes, características más importantes y de la extensión que consiguió. Otra cuestión, especialmente complicada e importante en nuestro caso, es el de las fuentes que permiten acceder a ella.

Suele considerarse que el cinismo comienza en el siglo IV a.C. con Antístenes (446-366), discípulo de Sócrates, pero su máximo representante es Diógenes de Sínope (403-323). Estos dos personajes y Crates de Tebas (328-324), discípulo de Diógenes, no fueron superados por ninguno de los cínicos posteriores aunque la escuela se prolongó durante un milenio.

El nombre de cínico ya está cargado de resonancias: ¿de dónde proviene? Hay quienes siguiendo una indicación de Diógenes

[7] D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A. D.* (Londres 1937); L.E. Novia, *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography* (Londres 1995); R. Bracht Branham - M. O. Goulet-Cazé (eds.) *Los cínicos* (Barcelona 2000).

Laercio (6,13), derivan el nombre del gimnasio de Cinosarges ("perro blanco"), en Atenas, en el que supuestamente Antístenes enseñaba. Pero esta denominación es lingüísticamente improbable e históricamente sospechosa, porque de ningún otro cínico se nos dice que enseñase en este tipo de lugares. Da la impresión de que se trata de una construcción artificial para situar las enseñanzas de los filósofos cínicos en lugares similares a las otras escuelas (estoicos, epicúreos).

Probablemente –y esta explicación también se basa en otros lugares de Diógenes Laercio– cínico se deriva de *kyón*, "perro" en griego. "Para los griegos fue, desde antiguo, el perro el animal impúdico por excelencia, y el calificativo de "perro" evocaba ante todo ese franco impudor del animal. Era un insulto apropiado motejar de perro a quienes, por afán de provecho o en un arrebato pasional, conculcaban las normas del mutuo respeto, el decoro y la decencia. Al perro le caracterizaba la falta de *aidôs*, que es honor, respeto, vergüenza"[8].

Con este epíteto de perro se quería poner de manifiesto también su *adiaphoría*, su indiferencia y desprecio de las convenciones sociales. Los perros "viven junto a los hombres, pero mantienen sus hábitos naturales con total impudor"[9]. Luciano de Samosata cuenta que Peregrino se masturbaba en público para mostrar su *adiaphoría*[10]. Pero el término se asocia especialmente con Diógenes, que duerme en un tonel, defeca y realiza el acto sexual en público[11]. De una manera más general y delicada Diógenes Laercio dice que Diógenes hacía en público tanto las obras de Deméter como las de Afrodita[12].

Una tercera característica de los cínicos debe mencionarse: la *parresía*, la libertad y franqueza para expresarse sin someterse ni al poder ni a las convenciones sociales.

Lo más notable es que Diógenes se enorgullecía encantado del etiquetaje negativo de "perro" que le aplicaban. "Una vez que

---

[8] C. García Gual, *La secta del perro. Diógenes Laercio, Vidas de los Filosófos Cínicos* (Madrid 1987) 17s.

[9] C. García Gual, *La secta del perro*, 20.

[10] Luciano, *Peregrino* 17.

[11] Diógenes Laercio 6,23.58.46.56.69.

[12] 6,69.

se presentó ante él Alejandro Magno y le dijo 'Yo soy Alejandro el gran rey', le respondió: 'Y yo soy Diógenes, el perro'"[13]. Es un caso típico de lo que los sociólogos llaman autoestigmatización positiva. El desviado social acepta el etiquetaje que le endosan, asume la marginación social que implica como un lugar desde el que pueden surgir comportamientos alternativos y más humanos frente a una sociedad a la que critica radicalmente.

La *anaídeia, adiaphoría* y *parrêsía* del cínico pretenden denunciar los falsos ídolos, la respetabilidad inauténtica, la falsedad y los prejuicios sociales. El cínico busca una revalorización de los hábitos, *parakharáttein tò nómisma*, "reacuñar la moneda"[14], "falsificar lo admitido como valor troquelado", "transmutar los valores", *Umwertung aller Werte*, según la traducción nietzscheana"[15].

A los cínicos les caracterizó más que un sistema doctrinal y teórico, sus actitudes prácticas y provocadoras, con las que intentaban sacudir los hábitos de los sectores más privilegiados de la sociedad helenística en aras de una vida más sencilla, más pobre y más de acuerdo con la naturaleza.

Especialmente característico es la austeridad extrema de la vestimenta y del equipaje de los filósofos cínicos, dato de particular interés para contrastarlo con referencias evangélicas. En vez del uso de túnica (*chitón*) y manto (*himátion*) los cínicos utilizan como única prenda el *tribón*, de basto tejido, que se dobla para protegerse del frío durante el día y por la noche sirve de cobertor. Otros elementos característicos son la alforja (*pêra, thulakós*), que puede servir para guardar lo que les dan si sobreviven pidiendo, y

---

[13] Diógenes Laercio 6,60.

[14] Diógenes Laercio 20.

[15] C. García Gual, *La secta del perro*, 47. *"Dijo que la pasión por el dinero es la metrópolis de todos los males":* Diógenes Laercio 50. *"Preguntado por alguien sobre cual es el momento oportuno para casarse dijo: los jóvenes todavía no, los viejos ya no":* Diógenes Laercio 54. *"Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad":* Diógenes Laercio 71. *"Se burlaba de la nobleza de nacimiento, de la fama y de todos los otros timbres honoríficos, diciendo que eran adornos externos del vicio":* Diógenes Laercio 72.

el bastón[16]. Con frecuencia su aspecto es sucio, sus pies van descalzos y sus pelos y barbas son largos[17].

El cinismo nace el siglo IV antes de nuestra era, sin duda como una expresión de protesta ante el tipo de civilización que se estaba desarrollando. De este tiempo son sus autores clásicos. Es posible que posteriormente perdiese pujanza, pero es indudable que en el Imperio, es decir en el tiempo que más atañe a nuestro estudio, experimentó un auge notable y una extensión considerable[18]. Con frecuencia las informaciones nos llegan a través de sus detractores lo que nos debe hacer muy cautos a la hora de valorarlas. Pero parece que se había convertido en una filosofía popular muy extendida; se encontraban predicadores cínicos itinerantes en las plazas de muchas ciudades, pues se trataba de un movimiento urbano, aunque paradójicamente criticaba ese tipo de civilización mientras que añoraba un estilo más sencillo y natural de vida. Cínicos conocidos de la época imperial fueron Demetrio, amigo de Séneca y expulsado de Roma el año 71 por Vespasiano; Demónax, de quien existe una biografía escrita por Luciano de Samosata, y cuya vida transcurrió en Atenas; Peregrino, llamado Proteo, conocido también por la obra de Luciano *Sobre la muerte de Peregrino*, que llevó una vida singularmente errante, que fue cristiano durante una época de su vida, pero después abrazó el estilo de vida

---

[16]Diógenes Laercio: Antístenes 6 13: Diógenes 6,22-23.

[17] Luciano, *Peregrino*, 15. Cito de las cartas apócrifas de Diógenes: (A Hicetas) "No te aflijas padre porque me llamen perro ni porque me ponga un manto doble y tosco, porque lleve una alforja a mis espaldas y un bastón en la mano... y no viva, como vivo, con arreglo a la opinión popular, sino con arreglo a la naturaleza, bajo el imperio de Zeus". (A Apolexis) "He abandonado casi todo lo que hacía pesado a mi alforja, pues he aprendido que como plato basta una hogaza de pan abierta, y el hueco de la mano como copa". (A Antípatro) "Me he enterado de que dices que nada tiene de insólito que lleve un doble manto raído y una alforja. Pues bien, admito que nada tiene de extraordinario, pero ambas son buenas si son fruto de una decisión consciente" (A Crates) "Recuerda que te induje a llevar esa vida de pobreza... piensa que tu manto raído es una piel de león, tu bastón una maza, y tu alforja el cielo y la tierra, de donde extraes tu alimento. Ojalá anide así en ti el espíritu de Heracles, más fuerte que las alternativas de la fortuna": Pseudo-Diógenes VII, XIII, XV; XXVI: A.J. Malherbe, *The Cynics Epistles* (Missoula 1977) 98-119.

[18] M.O. Goulet-Cazé, "Le cynisme à l'époque impériale", *ANRW* II.36, 4, (Berlín 1990) 2720-833.

cínico. Pero estos personajes nunca tuvieron la importancia de los cínicos de la época clásica, cuyas obra y tradiciones siguieron ejerciendo una influencia decisiva. Cicerón después de hablar muy despectivamente de los cínicos, llega a decir que "el entero sistema filosófico de los cínicos debe ser rechazado porque es enemigo de la sensibilidad moral"[19].

En general el cinismo imperial conservó las características de la época clásica, aunque mitigadas. Hay dos particularidades, que en función de nuestro objetivo, quiero destacar. La primera es que en esta época los cínicos llevaban, con frecuencia, vida de grupo, aunque no formaban escuelas propiamente dichas. Y la segunda es que poseemos más información sobre los predicadores cínicos itinerantes por Grecia y Asia Menor, pero su presencia está documentada también por la región oriental del Imperio. De Gádara, ciudad de la Decápolis y a sólo 10 km. del SE del lago Tiberíades, proceden tres filósofos cínicos separados entre sí por cuatro siglos: Menipo (s. III a.C.), Meleagro (s. I a.C.) y Enomao (s. II d.C.), de cuya obra conserva algunos fragmentos Eusebio de Cesarea en la *Praeparatio Evangelica.* En vista de estos datos algún autor se ha atrevido a hablar de la escuela cínica de Gádara.

Un problema clave es el de las fuentes cínicas, sobre el que me limito a unas someras indicaciones[20]. *Las Epístolas Cínicas* atribuidas a Diógenes, Crates y otros cínicos famosos y que se extienden desde el s. III a.C. hasta el II d.C. presentan un material claramente cínico y demuestran la larga permanencia de su influjo, que desde luego estaba muy presente en el tiempo imperial[21].

El libro VI de *La Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, del siglo III d.C., recoge tradiciones antiguas y es la mejor fuente de información sobre el cinismo de la época clásica. Como

---

[19] Cicerón, *De officiis* 1,148.

[20] F.G. Downing ha tratado este tema en *Cynics and Christian Origins* (Edimburgo 1992) 57-84 y en *Christ and the Cynics* (Sheffield 1988), en el que hace una presentación amplísima de textos tenidos por cínicos y señalando sus paralelos neotestamentarios. Es un libro muy útil, pero como sucede con estos elencos de paralelos el inconveniente es la descontextualización de los pasajes citados, el problema de su cronología y el carácter cínico o no (por ejemplo, estoico) de muchos de ellos.

[21] A.J. Malherbe, *The Cynics Epistles* (Missoula 1977).

dice F. G. Downing, "Mucho, quizá todo el material conservado por Diógenes Laercio parece que era no sólo accesible sino que estaba en circulación en el siglo I d. C, y que representaba el auténtico cinismo y, lo que para nosotros es más importante, la impresión popular que causaba este movimiento"[22].

Se han visto influencias o alusiones cínicas en muchos autores de la antigüedad. Así en Séneca, sobre todo en lo que dice sobre su amigo Demetrio, el primer filósofo cínico en Roma del siglo I, cuyo nombre nos es conocido[23]. Conocemos grandes figuras del mundo romano que tuvieron en gran consideración al cinismo, aunque ellos no lo profesasen personalmente. Entre ellos debe destacarse a Musonio Rufo y Epicteto, que fueron más bien estoicos, pero a quienes debemos informaciones importantes sobre el cinismo y que adoptaron incluso algunos comportamientos cercanos a él. En la Disertación 3,22 de Epicteto encontramos una descripción del ideal cínico[24].

Dión de Prusa (40-112 d.C., de Bitinia) fue discípulo de Musonio Rufo y durante algunos años fue un predicador ambulante de apariencia cínica, con manto, cabello largo, barba y zurrón. Después cambió sus derroteros vitales y llegó a ser un notable de Bitinia de orientación estoica. Pero algunos de sus discursos son importantes para conocer el cinismo, especialmente el 4, 6, 8, 9 y 10. Antes he mencionado las dos obras de Luciano de Samosata gracias a las cuales conocemos a los cínicos Demónax y Peregrino Proteo.

Por su misma naturaleza de movimiento práctico y contracultural no tenemos muchas fuentes literarias directas de los cínicos. Las fuentes existentes son posteriores, como Diógenes Laercio, del siglo III d.C., del que proceden las informaciones más importantes,

---

[22] Downing, *Cynics and Christian Origins,* 61.

[23] Séneca, *De beneficiis* VII 9,1.

[24] El talante cínico que Epicteto presenta evita algunas de las actitudes más audaces, provocativas y tradicionales de épocas anteriores. Así dice: "No debe contentarse con mostrar que se puede ser honesto y bueno con sus cualidades espirituales y sin necesidad de lo que la gente admira tanto, sino también con sus cualidades corporales demostrando que la vida sencilla, frugal y al aire libre no deteriora el cuerpo" (III 22, 87). "Incluso un cínico que suscita la compasión y parece un mendigo: todo el mundo se da la vuelta, a todo el mundo le choca. Pero no debe aparecer con una presencia externa sucia para no ahuyentar a la gente, porque incluso con su austeridad debe ser limpio y atrayente" (III 22, 89).

o de autores no propiamente cínicos (como Luciano, Epicteto, Musonio Rufo, Séneca). De lo que no hay duda es de la extensión y del carácter popular del movimiento, lo que se pone de manifiesto también en algunos Padres de la Iglesia.

Muy pronto sucedió que a los ojos de mucha gente del Imperio romano el movimiento cristiano resultaba tan parecido al cínico que no acertaban a distinguirlos. Se podrían referir muchos testimonios, pero me voy a fijar en uno muy notable. Celso escribió un ataque contra los cristianos en el año 178, "Discurso Verídico" (*alethês lógos*), que solo conocemos por las largas citas de Orígenes que pretende refutarle. Cuando Celso dice que los cristianos embaucan a la gente sencilla, Orígenes se defiende subrayando la semejanza con los cínicos. La crítica de Celso decía:

> Pero vemos con nuestros ojos cómo los charlatanes, que en las públicas plazas ostentan sus artes más abominables y hacen su agosto, jamás se acercan a un grupo de hombres discretos, ni entre éstos se atreven a hacer ostentación de sus maravillas; mas donde quieran ver un corro de muchachos o una turba de esclavos o de gentes bobaliconas, allá se precipitan y allí se pavonean.

Orígenes reconoce que hay charlatanes embaucadores pero se defiende mostrando las semejanzas de los cristianos con los cínicos por quienes presupone que Celso tenía un respeto:

> Los mismos filósofos desearían ciertamente congregar tan gran número de oyentes de discursos que exhortan al bien; así lo han hecho señaladamente algunos cínicos que públicamente se ponen a conversar con los primeros que se topan. ¿Es que también se dirá de ellos –por no reunir como auditorio a los que pasan por instruidos, sino que convidan y juntas a gentes de la calle– que se parecen a los charlatanes que exhiben en las públicas plazas sus artes abominables y hacen así su agosto? Pero ni Celso ni ninguno de los que piensan como él pondrán tacha a quienes, según lo que ellos tienen por amor a la humanidad, dirigen sus discursos también a las gentes ignorantes[25].

Otro dato interesante lo encontramos en la Segunda Apología de San Justino, de mediados del siglo II, que se tiene que defender porque un cínico llamado Crescente le ha atacado duramente en

---

[25] *Contra Celsum,* III 50.

Roma por miedo a que le consideren a él cristiano[26]. Lo cual, evidentemente, supone una cierta semejanza entre los dos grupos.

En conclusión: que las teorías de los autores modernos que a continuación vamos a examinar no son tan novedosas y no cogen de sorpresa al estudioso del cristianismo primitivo.

3. Teorías actuales sobre Jesús como predicador cínico[27]

A. Voy a comenzar por John Dominic Crossan porque su obra ha tenido una resonancia extraordinaria además de ser una interpretación completa del mensaje y vida de Jesús[28].

Crossan habla del *cinismo judío y rural* de Jesús. En efecto, su ministerio se desarrolló por las zonas rurales de Galilea y nunca aparece visitando los núcleos urbanos de Séforis y Tiberíades (ni

---

[26] II *Apología, 8.*

[27] Aunque de una forma muy diferente a los autores que voy a presentar a continuación, dos exégetas alemanes también han puesto de relieve recientemente las semejanzas de algunas tendencias del cristianismo primitivo con la filosofía cínica. El estudio de G. Theissen sobre los dichos de Jesús ha tenido gran importancia y ha encontrado mucho eco: "Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo", en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985) 13-40. Considera que unos dichos tan radicales no han podido ser conservados más que por unos portadores sociales que llevasen también una vida bastante radical: eran unos carismáticos itinerantes. Defiende que hay una semejanza estructural entre estos carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo y los filósofos cínicos. Coinciden en la carencia de patria, de familia y de posesiones. Pero también hubo probablemente relaciones históricas y Theissen se refiere a dos hechos: a la pervivencia de la ideología cínica en Gádara durante cinco siglos y a Peregrino, del siglo II, que fue al principio un carismático itinerante cristiano y después se convirtió al cinismo. Sin duda la fundamentación era distinta, pero la filosofía ambulante cínica y los carismáticos itinerantes cristianos tienen notables semejanzas y ambos grupos se presentan con una vida al margen de lo normal. L. Schottroff - W. Stegemann en su libro *Jesús esperanza de los pobres* (Salamanca 1981) 197-200, establecen una cierta comparación entre la exhortación apremiante y hasta amenazante de Lucas a los ricos de su comunidad, con algunos textos del *Diálogo de los muertos* de Luciano, en el que un cínico lleva un mensaje al reino de los vivos para reconvenir a los ricos.

[28] J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco 1991). El título de la traducción castellana omite un elemento importante del original: *Jesús, vida de un campesino judío* (Barcelona 1994).

tampoco, por supuesto, las ciudades paganas que rodeaban Galilea). Aquí hay una diferencia importante con el cinismo grecorromano que era urbano. Pero Crossan añade que la aldea de Jesús "estaba lo bastante cerca de una ciudad grecorromana como Séforis para que el conocimiento, aunque sólo fuera superficial, del cinismo no resultase en su caso ni inexplicable ni inverosímil"[29]. Como los cínicos Jesús desprecia el honor y el dinero, y era crítico con las instituciones del patronazgo y del clientelismo.

El atuendo con que envía a sus discípulos tiene semejanzas evidentes con el de los cínicos, pero parece más radical. No deben llevar ni sandalias, ni dos mantos, ni bastón, ni pan, ni dinero, ni alforja (Mc 6,1-6 y par; QLc 10, 1-11). Jesús quiere que sus enviados, a diferencia de los cínicos, no vivan de limosna, sino que inviten a promover la comensalidad abierta; es decir, deben vivir de la hospitalidad que les ofrezcan y provocar así un estilo nuevo de relaciones sociales. Anuncian que el reino de Dios está presente, sin ninguna referencia al futuro, sino como una presencia efectiva en la comunidad, que se expresa a través de los milagros (magia) y de la comensalidad abierta y gratuita con el extraño. Jesús propone un igualitarismo religioso y económico que negaba a un tiempo, las normas jerárquicas y patriarcales de la religión judía y del poderío romano[30]. Cuando esto sucede se hace presente el reino de Dios.

Una de las cosas que más llama la atención en Crossan es la falta de toda vinculación del Reino de Dios en Jesús con el A T y con la tradición judía. En una obra posterior más breve y en la que ha divulgado los principales resultados de su gran libro sobre Jesús llega a decir: "Lo que Jesús llamaba el Reino de Dios y lo que Epicteto podía haber llamado el Reino de Zeus debe ser entendido como mensajes radicales que enseñaban y actuaban, que teorizaban y ejercían contra la opresión social, el materialismo cultural y la dominación imperial en los siglos primero y segundo"[31].

El gesto de sacudirse el polvo de los pies en los lugares donde no son acogidos puede entenderse perfectamente a la luz de los

---

[29] Crossan, *The Historical Jesus,* 483.
[30] Crossan, *The Historical Jesus,* 483.
[31] Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco 1994) 121.

gestos provocativos y hasta humorísticos que caracterizaban a los cínicos (QLc 10, 10-11).

El dicho de cargar con la propia cruz, que puede parecer una proyección pospascual (Mc 8, 34 = Mt 16, 24 = Lc 9, 23; QLc 14-27 = Mt 10, 38; EvTom 55, 2b) es una imagen muy gráfica usada por Jesús, de las consecuencias que tendría seguir su estilo de vida contracultural, como se ve en un texto paralelo de Epicteto:

> Si quieres ser crucificado, no tienes más que esperar. La cruz vendrá sola si parece razonable aceptarla, y resulta oportuno; habrá que tomarla y tu integridad se mantendrá incólume[32].

En una obra muy reciente y amplia sobre el nacimiento del cristianismo[33] Crossan sale al paso de algunas críticas que se han hecho a su imagen de un Jesús cínico. Ciertamente matiza su opinión, pero se mantiene la dificultad principal que reside, en mi opinión, en su falta de enraizamiento en la tradición judía. ¿Como aclara Crossan su postura?[34].

Deja claro que habla en términos comparativos y no constitutivos. Lamenta que algunos, muy a su pesar, hayan pensado que clasificaba a Jesús entre los cínicos de su tiempo, como si fuese una descripción literal, cuando en realidad usaba "cínico" como un constructo teórico y un desafío paradójico. Lo que importa no es si el cinismo había llegado a la ciudad de Séforis y si Jesús lo conoció o no, sino la semejanza instructiva e iluminadora que se da entre Jesús y el cinismo, que no implica una relación histórica; especialmente útil le parece la comparación de Jesús y el cinismo en la crítica antimaterialista y antiimperialista.

Un punto clave de Crossan es su negación de toda escatología apocalíptica (referido al futuro) en Jesús, pero en su obra reciente habla de una escatología ética, que también encuentra en los cínicos y que, si no me equivoco, equivale a un vuelco decisivo en la forma de vivir en el presente. Crossan reconoce que un judío que hubiese presenciado el ministerio de Jesús le hubiese considerado un profeta, pero un pagano que no hubiese oído hablar del reino de Dios lo hubiese considerado un cínico del estilo de Diógenes[35].

---

[32] Epicteto, *Disertación* II 2, 20.

[33] Crossan, *The Birth of Christianity* (Edimburgo 1999).

[34] Crossan,*The Birth,* 333-7.

[35] Crossan,*The Birth*, 335.

B. Burton L. Mack es más contundente que Crossan[36]. Su punto de partida es doble. En primer lugar, parte del primer estadio de Q, tal como Kloppenborg lo establece, una colección sapiencial de dichos, pero pasa de lo literario a lo histórico: Considera que las referencias apocalípticas y futuristas del segundo estadio de Q de ninguna manera se remontan a Jesús. En segundo lugar, considera que toda Galilea estaba profundamente helenizada, incluso las localidades de Nazaret y Cafarnaún por donde se desenvolvió preferentemente el ministerio de Jesús. Llega a decir que Jesús "pudo haber leído algunas Escrituras, igual que pudo haber leído a Meleagro de Gádara"[37].

Mack critica la imagen, muy extendida, de Jesús como un profeta escatológico en la tradición judía. Es comparable, más bien, con un filósofo popular cínico. Los aforismos y parábolas, sus actitudes provocativas y contraculturales, son típicas de los cínicos. A Jesús le caracteriza la *mêtis*, la prudencia, el ingenio, que es una sabiduría práctica en las circunstancias concretas y que se diferencia de la *sophía*, que presupone sistemas estables y verdades generales.

Las referencias al Hijo del hombre y al Reino de Dios futuro se deben a la comunidad posterior y no al Jesús histórico. Sólo tres dichos del reino de Dios se remontan a Jesús (Lc 11,20; 17,20-21; Mt 11-12), que se refiere al presente y no hay por qué derivarlo de la tradición judía. Metáforas sobre reinos y reyes son muy frecuentes en las filosofías helenísticas populares. Los cínicos se ven a sí mismos como "reyes" tanto respecto a los tiranos como respecto a quienes siguen ciegamente ordenamientos irracionales. Era perfectamente posible imaginar un orden totalmente diferente al vigente en Galilea sin ninguna alusión a la ideología judía[38].

---

[36] B.L. Mack, *A Myth of Innocence* (Filadelfia 1988); Idem, *El Evangelio perdido. El documento Q. Único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo* (Barcelona 1994).

[37] Mack,*A Myth,* 64.

[38] Mack hace ver que en Filón es frecuente la presentación del sabio como rey: *De agricultura* 41; *De sobrietate* 57; *De posteritate Caini* 138. De Epicteto hay dos lugares interesantes: III 22, 63 y III 22, 80: pero el reino del cínico equivale al dominio sobre sí mismo y sobre las circunstancias que le rodean, algo muy diferente al Reino de Dios de Jesús.

De todas formas Mack matiza algo su postura cuando reconoce que se detecta una cierta influencia judía en el énfasis de Jesús en Dios como agente del Reino y en que sus oyentes formaban grupos que reivindicaban tradiciones judías. Afirma que "esta combinación de estilo helenístico y sensibilidad judía es lo que cabía esperar a nivel popular en Galilea[39]".

C. F.G. Downing es quien ha defendido de una forma más amplia, sistemática y equilibrada la influencia cínica en Jesús y en la tradición cristiana. Tiene un libro muy útil en el que presenta un arsenal impresionante de paralelos entre el NT y la literatura cínica, con las ventajas e inconvenientes de este tipo de obras[40].

Downing defiende que Jesús mismo combinó la tradición judía con la filosofía cínica lo que era posible por la situación de la Galilea de su tiempo, en la que la influencia cínica entre el pueblo, incluso en las zonas rurales era notable[41]. Este autor encuentra elementos cínicos en la enseñanza de Jesús y me limito a señalar algunos. La forma de enseñar se distancia tanto de los rabinos, que se establecen en un lugar donde reciben a los alumnos, como de los profetas que hablan en nombre de Dios. Jesús, como los cínicos, es itinerante y habla con su propia autoridad y no disimula las dificultades que supone su seguimiento.

En alusión a la escena de Mc 10,16-22 observa que el rechazo del respeto adulador es típicamente cínico ("¿Por qué me llamas bueno?"); la referencia a los mandamientos es judía pero la petición de venderlo todo, dárselo a los pobres y seguirle se encuentra en los cínicos, concretamente en Crates.

En las parábolas volvemos a encontrar la combinación de tradición judía y actitud cínica. Hay parábolas rabínicas, algunas de las cuales tienen semejanzas con las de Jesús, que son presentadas

---

[39] Mack,*A Myth,* 74.

[40] F.G. Downing, *Christ and the Cynics* (Sheffield 1988). Las publicaciones de este autor son numerosísimas: *Cynics and Christian Origins* (Edimburgo 1992) particularmente útil porque presenta una visión de conjunto y recoge algunos de sus artículos más importantes; *Jesus and the Threat of Freedom* (Londres 1987); "A Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q: Comparing Sets of Similarities with Sets of Differences", *JSNT* 55 (1994) 3-26; "Quite like Q: A Genre for Q. The Lives of Cynic Philosophers", *Biblica* 69 (1988) 196-225

[41] Downing, *Cynics, 161.*

como ilustraciones de la enseñanza. Pero lo propio de las parábolas de Jesús es enseñar a ver las cosas de otra manera, abrir un horizonte insospechado, de forma semejante a los cínicos que buscaban "cambiar la moneda", subvertir los valores establecidos.

Jesús, como los cínicos y como Diógenes, es crítico con dos convicciones muy arraigadas en su sociedad: que las autoridades están puestas por Dios y que la prosperidad económica es señal de bendición divina.

El trato con gente impura y mal vista, que tantas críticas le granjeó a Jesús, se encuentra también en los cínicos, y Downing cita el texto notable de Diógenes Laercio referido a Antístenes: "Cómo le criticaron una vez por el hecho de tratar con gente de mal vivir dijo: también los médicos andan en compañía de los enfermos pero no tienen fiebre"[42].

Ante las riquezas Jesús no se limita a pedir que no se ponga el corazón en ellas, como hace el salmo 62,10 y tantos otros textos judíos, sino que realiza una crítica radical de estilo cínico.

Downing, sin embargo, reconoce que hay textos escatológicos, que remiten al futuro, que tienen más difícil encaje en la filosofía cínica, y lo mismo sucede con las curaciones de Jesús y, de algún modo, con las referencias al juicio. Ningún modelo es capaz de dar cuenta plena y perfecta de todo lo que se encuentra Jesús, pero, sin duda esta combinación de maestro cínico y cultura judía es la que ofrece una explicación más satisfactoria.

Además de estas afirmaciones sobre el Jesús histórico Downing también defiende el carácter cínico de la fuente Q, pero lo hace de una forma original. Otros autores –Crossan, Mack, Vaage– defienden el carácter cínico del estrato más antiguo de Q, porque aceptan la teoría de Kloppenborg sobre la formación de Q, y consideran que este estrato más antiguo era una colección de dichos de sabiduría. Downing no se fija en la prehistoria de la fuente sino en la situación final de Q y considera que su género literario, lejos de emparentarse con la literatura sapiencial o profética judía, es similar a las Vidas de los filósofos cínicos como las que conocemos de Diógenes Laercio o Luciano. Lo más característico de Q serían las Chreia, pequeñas anécdotas centradas en una sentencia

---

[42] Diógenes Laercio 6,6; Cf. Mc 2,17 par.

brillante y definitiva del maestro: exactamente como sucede en las vidas de los cínicos.

Esto en cuanto a la forma de Q. En cuanto a su contenido Downing presenta mucho material que no hace sino ampliar al que ya había recurrido al hablar del Jesús histórico[43].

4. Crítica de la teoría del Jesús cínico[44]

A. Galilea, sobre todo la baja Galilea, no era ciertamente una región aislada al margen de todo influjo cultural, pero tampoco estaba profundamente helenizada como suponen normalmente los defensores del Jesús cínico.

Alrededor de Galilea había una serie de ciudades helenísticas importantes, fundamentalmente paganas, aunque con minorías judías notables: Tiro[45] y Acco/Ptolemaida al noroeste; al nordeste, en

[43] Me limito a una nota sobre L.E. Vaage, el autor que ha defendido, quizá, de forma más radical el carácter cínico, no tanto del Jesús histórico, sino de Q1 y sus portadores sociales. Cf. *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge 1994; "Q and Cynisme: On Comparison and Social Identity", en R.A. Piper, *Current Studies on Q* (Leiden 1995) 199-230. Sigue a Kloppenborg y considera que Q1, el estadio formativo de la fuente, es una colección de dichos sapienciales. En el discurso de QLc 10, 2-16 las diferencias entre los cínicos y los enviados de Jesús se dibujan sobre un telón de fondo de indudables semejanzas. El Reino de Dios se hace presente como felicidad de los pobres (6,20b), en la superación de las dificultades de los débiles gracias a los itinerantes de Q (10,9; 11,20), en la falta de preocupación por la comida, el vestidos y "todas esas cosas" (12,31). Es claro que Vaage presenta una comprensión totalmente desescatologizada del Reino de Dios. Para 6,27-35 recurre a los paralelos de Epicteto, mientras que para el discurso de 11,35-52 encuentra paralelos en Diógenes Laercio y es una critica social que contrapone la apariencia a la auténtica realidad. En Q1 Jesús es una especie de Sócrates, un desafío constante a las costumbres y valores del tiempo. Vaage descubre en Q1 A "unos galileos incordiantes" ("Galilean upstarts"), semejantes a los cínicos que con palabras y hechos ejercían una resistencia "popular" a las verdades y virtudes oficiales de su tiempo.

[44] P.R. Eddy, "Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis", *JBL* 115 (1996) 449-469; H.D. Betz, "Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis", *JR* 74 (1994) 45 3-475; C. H. Tuckett, "A Cynic Q?", *Biblica* 70 (1989) 349-376.

[45] Que ejerció una influencia enorme debido al valor de su moneda, hasta el punto de que los tributos al Templo debían hacerse en ella.

el Golán, territorio de Herodes Filipo, Cesarea de Filipo; Cesarea Marítima, la gran ciudad engrandecida, como otras muchas, por Herodes el Grande en la costa del Mediterráneo; al este del Lago las ciudades de la Decápolis, una de las cuales (Escitópolis/Bet Shean)se encontraba al oeste del Jordán; al sur, otro gran centro herodiano Sebaste.

La ribera occidental del Lago, donde discurrió la mayor parte de la vida pública de Jesús estaba bastante poblada. En muy pocos kilómetros encontramos: Cafarnaún, por cuyas proximidades pasaba una vía que llevaba a la Decápolis; Bethsaida, otro puerto pesquero frecuentado por Jesús, al norte del Lago, en el territorio de Filipo; Magdala/Tariquea, probablemente una población más grande con una industria de salazón de pescado y que en tiempo de la guerra judía contaba con un número elevado de embarcaciones, según cuenta Flavio Josefo[46]; Tiberíades, construida en los años 17-24 por Antipas, era una importante ciudad y capital de Galilea.

El proceso de urbanización, que lo era simultáneamente de helenización, no se había quedado en la frontera de Galilea, sino que había penetrado en el corazón de la región. Antipas, poco después de tomar el poder había reconstruido Séforis, a poco más de cinco kilómetros de Nazaret, a la que Josefo denomina, "ornamento de toda Galilea" y "la ciudad mejor fortificada de Galilea"[47], y que fue capital hasta su sustitución por Tiberíades el año 28[48].

Pero, a pesar de ello, Galilea seguía manteniendo su fuerte idiosincrasia judía[49]. Las excavaciones realizadas en Séforis no han encontrado para la primera mitad del siglo I nada que pueda identificarse como pagano (templos, estatuas, altares, inscripciones). Por el contrario, sí son numerosos los baños rituales e instrumentos cotidianos anicónicos. La situación es totalmente diferente a la que en el mismo tiempo se daba en Cesarea Marítima o Escitópolis,

---

[46] Josefo, *Bell.* III 462-705.

[47] Josefo, *Bell.* II 511; Ant. XVIII 27.

[48] Séforis no acuñó moneda propia hasta el año 66 y Tiberíades hasta el 100, lo cual puede indicar que hasta los años citados su influencia económica se limitaba a su entorno inmediato, bastante reducido.

[49] S. Freyne, *Galilee and Gospel* (Tubinga 2000) 197.

por poner dos ejemplos[50]. Esta claro que la urbanización herodiana de Séforis evitaba herir los sentimientos de una población que mantenía con claridad la identidad judía. Hablar de la helenización espléndida de Séforis (Downing) o considerar a este ciudad un centro donde era tan fácil escuchar las predicaciones cínicas como ir a la sinagoga (Mack) es algo insostenible. La arqueología enseña que la población judía de Galilea mantenía relaciones comerciales intensas con su entorno pagano (y el campo judío con los centros urbanos judíos), pero esto no implicaba pérdida de su identidad cultural. El mejor ejemplo lo tenemos en el Israel actual. Sectores judíos ultraortodoxos viven actualmente aislados y rechazan aspectos claves de la civilización moderna e, incluso, algunos no aceptan el estado de Israel pero esto no les impide usar los más exquisitos productos del extranjero y tener florecientes negocios basados en la exportación e importación.

B. Meyers llega a decir, más en general, que la urbanización en las partes orientales del imperio no hay que verla como una invasión de la cultura grecorromana que eliminase a la propia cultura semítica. Por el contrario, afirma que, "las formas externas nuevas de la civilización grecorromana no podían ocultar la fuerte base semítica en aspectos tales como la religión y el culto, la arquitectura y la lengua. Ni que decir tiene que muchas de estas ciudades gentiles, como Tiro y Escitópolis tenían significativas minorías judías"[51]. Poco después añade el mismo autor:

> Las ciudades orientales de la Decápolis y otras ciudades gentiles no deberían verse sólo como proveedoras de cultura grecorromana, sino más bien como ciudades orientales con una capa helenística que a menudo facilitaba la expresión de aspectos de la religión semítica y de su práctica, incluso del judaísmo... La helenización no fue tanto una fuerza invasora que empujaba a la cultura indígena desde fuera para acabar con ella, sino más bien una fuerza cultural que ayudaba a las

---

[50] E. Meyers, "Jesus and His Galilean Context", en D.R. Edwards - C. T. McCollough, *Archaeology and the Galilee. Text and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (Atlanta 1997) 60. E. Meyers ha sido el director de varias campañas de excavaciones arqueológicas en Séforis realizadas por la Universidad de Duke. M. Chancey, "The Cultural Milieu of Ancient Sepphoris", *NTS* 47 (2001) 12-145.

[51] Meyers, "Galilean Context", 58.

> culturas indígenas, tanto la judía como la gentil a expresarse ellas mismas auténticamente[52].

Podemos concluir con las palabras del mismo autorizado autor: "No puedo imaginar una tradición mediterránea (helenística o grecorromana) en la que la enseñanza filosófica cínica haya reemplazado a la enseñanza y a la piedad judía. En mi opinión Crossan ha confundido el ethos de Galilea con el ethos de las ciudades autónomas o con la cultura de las ciudades helenísticas del oeste"[53].

C. La mayor crítica, por tanto, que se puede realizar al "Jesús cínico" es que no tiene en cuenta el trasfondo judío de su predicación y de su ministerio. Crossan habla de un "campesino mediterráneo judío" y Downing de una "combinación de filosofía cínica y de tradición cultural judía", pero el citado elemento judío desaparece casi por completo en sus interpretaciones.

Concretamente la interpretación que estos autores dan del Reino de Dios en Jesús me parece insostenible. Mack, Downing y Vaage eliminan toda referencia al futuro y para ellos el Reino de Dios viene a ser, en línea con algunos textos cínicos y de Epicteto, el dominio sobre sí mismo y sobre la situación que toca vivir, la libertad respecto a todo condicionamiento externo. Ante esto hay que decir, sobre todo, dos cosas: la primera, que hay que hacer una gran violencia a los textos para eliminar del Jesús histórico toda referencia al Reino de Dios futuro[54]; la segunda es que indudablemente la principal referencia del mensaje sobre el Reino de Dios de Jesús está en la tradición judía y, concretamente, en Daniel e Isaías[55]. Jesús anunciaba y esperaba una intervención futura del Reino de Dios que había de suponer una profunda transformación histórica[56], e invitaba a descubrir, aceptar y dejar fructificar ese

---

[52] Meyers, "Galilean Context", 62. 64.

[53] Meyers, "Galilean Context", 64.

[54] Hay autores que siguen a Kloppenborg, pero que no tienen en cuenta lo que éste repite continuamente, que los textos de Q2, que son los que hacen referencia al futuro, no son necesariamente de menor valor histórico que los de Q1. Además no se puede prescindir tan fácilmente de la tradición de Marcos.

[55] Sobre esto puede verse el primer capítulo de mi libro *Ensayos sobre el cristianismo primitivo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001).

[56] Freyne, *Galilee,* 198. 204. 226.

Reino de Dios que, como en germen, estaba ya irrumpiendo en el presente.

La situación social de Jesús y de sus oyentes, el conjunto de su ministerio, la naturaleza de los desarrollos que introdujeron sus primeros discípulos, el tenor mismo de la expresión Reino de Dios exige buscar sus antecedentes, ante todo en la tradición judía y resulta asombroso que se quiera explicar la predicación de Jesús al margen de ella. Por otra parte es claro que tanto Juan Bautista como la comunidad primitiva de Jerusalén vivieron una notable tensión escatológica futura. ¿Es posible eliminar totalmente este elemento de Jesús, que se encuentra entre ambos?

Tienen razón los autores que en la actualidad subrayan que Jesús fue un maestro o sabio, pero esto no puede llevar a eliminar el aspecto profético y escatológico de su predicación[57]. Sin embargo sí es cierto que el mensaje de Jesús experimentó en la comunidad cristiana primitiva una fuerte apocaliptización, como consecuencia del entusiasmo pascual y como reacción ante las dificultades que experimentaron. Incluso las referencias al Hijo del hombre, juez glorioso y futuro, pueden ser secundarias y no remontarse al Jesús histórico[58]. Muchos autores del *Jesus Seminar*, y concretamente los que defienden la imagen del Jesús cínico exageran de manera inaceptable, pero pueden ayudar a superar la figura excesivamente apocalíptica de Jesús que ha predominado durante mucho tiempo.

No es posible discutir todos los paralelos que se encuentran con Jesús en la tradición cínica. Con frecuencia los textos se usan fuera de contexto, sin precisar su carácter cínico y sin rigor cronológico. Me limito a unas pocas referencias.

Para la regla de oro de Lucas 6,31 se pueden presentar numerosos paralelos de la tradición judía tanto o más cercanos que los de la tradición cínica: Tob 4,15; Eclo 31,15; Hch 15,29 (D); 2 Hen 61,1; Aristeas 207; Tg, de Lev 18,18; Hillel en bShab 31a. La regla de oro parece un desarrollo de una fórmula sapiencial veterotestamentaria.

---

[57] D. Marguerat, "Jésus le sage et Jésus le prophète", en D. Marguerat - E. Norelli - J.M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra 1998) 293-318.

[58] R. Aguirre, *Raíces bíblicas de la fe cristiana* (Madrid 1997) 159-192.

Como gran paralelo a Q Lc 6,27-35 (amor a los enemigos) se cita Epicteto III 22, 54 (también Diógenes Laercio VIII 23; Séneca, *De beneficiis* VII 30, 5), pero en la tradición judía hay numerosos textos que preparan esta tradición: Ex 23,4-5; 1 Sm 24,18-20, 2 Sm 19,6; Job 31,29; Prov 24,17.18; 25,21-22; Aristeas 207. 227. 232; 2 Hen 50,4; Filón, *De Virt.* 116-118.

El texto principal para las concomitancias con los cínicos es siempre el del envío en misión (Mc 6,1-6 par.; Q Lc 10,1-11.16), sobre todo por la itinerancia y la indumentaria. Pero el mismo Crossan reconoce que existen diferencias notables (prohibiciones más estrictas en Jesús), aunque se hacen referencias a elementos comunes. Sin embargo también aquí se podrían presentar interesantes paralelos judíos: en la Misná (Ber. 9, 5) se ordena entrar en el Monte del Templo "sin bastón[59] ni calzado..."; y Flavio Josefo informa que los esenios viajaban desprovistos de todo, excepto de un arma por miedo a los ladrones porque confiaban en la hospitalidad de los miembros de la secta[60].

Podría seguir presentando el trasfondo judío de palabras de Jesús que algunos autores sólo ven a la luz de los textos cínicos, pero la cuestión así planteada no lleva demasiado lejos. Más importancia tiene el que la imagen cínica de Jesús no es capaz de hacer justicia a su actividad taumatúrgica. Aunque Q solo tiene un milagro (Lc 7,1-10 = Mt 8,5-13), Marcos tiene varios y responde a un dato tenido hoy, de forma casi unánime, por indudablemente histórico.

D. No hay duda también de que Jesús quería "cambiar la moneda", provocar una profunda inversión de valores, criticar los valores hegemónicos (el amor al dinero, la búsqueda del honor, el aprecio por el linaje...) y las estructuras de su sociedad. Hay indudables coincidencias con la actitud cínica. Pero Jesús lo hacía desde algo tan judío como su proclamación del Reino de Dios y su llamada al conjunto de Israel.

---

[59] Los textos evangélicos usan *rábdos* y los cínicos *báktron*. El diccionario de Lidell-Scott señala una diferencia interesante entre ambas palabras. *Baktron* es el bastón robusto que ayuda para caminar. *Rabdon* es más ligero y puedo entenderse como vara de mando o vara mágica. Agradezco a mi colega Carlos Gil esta observación, sobre cuyas interesantes consecuencias no entro en este momento.

[60] B. J. 2, 124-126.

Más aún, Jesús mantiene una actitud especialmente crítica con las formas de vida que estaba introduciendo el proceso de urbanización no solo en los alrededores de Galilea, sino en el corazón mismo de la región. El hecho de que Jesús no aparezca nunca visitando las ciudades de Séforis y Tiberíades, tan cercanas de los lugares claves de su vida (Nazaret y Cafarnaún), solo se puede explicar por la voluntad expresa de evitarlas y se remonta al Jesús histórico.

Séforis y Tiberíades tenían una población y una identidad fundamentalmente judías, pero mantenían unas relaciones muy tensas con su entorno rural. En ellas residían funcionarios, herodianos y propietarios que vivían y prosperaban a costa de los pequeños campesinos, los cuales veían con malos ojos ese nuevo tipo de civilización que alteraba radicalmente sus formas tradicionales de vida y que además, tenía pésimas consecuencias económicas para ellos. En la *Autobiografía* de Flavio Josefo se ve como esta hostilidad entre las ciudades y los galileos estalla en el momento de la guerra judía[61].

Los cínicos se mueven por las ciudades y Jesús, por el contrario, más bien por las aldeas y zonas rurales, pero ambos coinciden en la crítica a las elites urbanas y al tipo de civilización que representan[62].

Hay temas que se encuentran en diversas tradiciones sapienciales: la sabiduría práctica, la formulación brillante, la denuncia de tópicos convencionales y la propuesta de un estilo alternativo de vida, con frecuencia de aspecto contracultural. Lo encontramos en la filosofía cínica, en la sabiduría judía y también en Jesús de Nazaret.

Los autores que defienden la imagen cínica de Jesús han incurrido en notables exageraciones y han olvidado en exceso su raíz judía, pero además de ayudarnos a recuperar el aspecto sapiencial

---

[61] Este tema ha sido muy bien estudiado por S. Freyne en varias obras; cf. *o. c.*, especialmente 45-58. Este autor diferencia entre ciudades “heterogenéticas”, que surgen en conflicto con las formas tradicionales de cultura y civilización, y “ortogenéticas”, que desarrollan de forma sistématica una antigua cultura. Séforis y Tiberíades eran heterogenéticas mientras que Jerusalén era ortogenética.

[62] Para este punto puede verse la *o. c.* de S. Freyne. Yo he tratado de ello en *Aproximación actual al estudio del Jesús de la historia* (Bilbao 1995). Jesús, en buena medida comparte las críticas de los sectores rurales contra las elites urbanas, pero su propuesta no es, ni mucho menos, la mera restauración del orden tradicional.

de su predicación, nos hacen caer en la cuenta de que en muy diversas tradiciones, desde luego en la cínica, en la sapiencial judía y también en Jesús, encontramos una reivindicación permanente del espíritu humano: frente al orden establecido y las convenciones sociales, frente a los constreñimientos del dinero, del poder y de la sociedad, el individuo siente la necesidad de reaccionar y de reafirmar de forma rebelde su libertad humana[63].

E. Aunque ya ha aparecido en las páginas anteriores no puedo dejar de referirme explícitamente a una cuestión clave.

Quienes defienden la imagen del Jesús cínico basan su reconstrucción en la fuente Q. Pero, a veces, no sólo se olvida el carácter hipotético de este documento, sino que se aceptan otras muchas hipótesis sobre la naturaleza y evolución del mismo. No deja de ser curioso que haya quienes consideren que el Jesús cínico tiene su máxima semejanza en el supuesto primer estadio de Q (colección de dichos de sabiduría, Q1 en la teoría de Kloppenborg. Así Crossan, Mack y Vaage), mientras que algún otro (Downing) ve la semejanza con el estado final de Q, no sapiencial y parecido a las Vidas de los filósofos cínicos.

Estas diferencias plantean ya un problema tanto sobre la naturaleza literaria de Q como sobre la de los documentos cínicos. Pero la cuestión más seria es que esta consideración tan unilateral de Q y la desconsideración de las tradiciones marcanas (milagros, la pasión, algunas *khreias*) no es en absoluto aceptable.

---

[63] Goulet-Caze, "Le cynisme a l'époque impériale", 2818.

CAPÍTULO VIII

Confrontación en la iglesia primitiva: El círculo hebreo y el helenista en la obra de Lucas

(Evangelio y hechos de los apóstoles)

Josep RIUS-CAMPS

En el marco del curso "Biblia y Helenismo"[1] se planteó la cuestión sobre cuál habría sido la influencia de la cultura y del pensamiento griego en la obra de Lucas, el escrito que presenta sin duda el mejor griego de los cuatro evangelios canónicos. Lucas, según el sentir casi unánime de los comentaristas y estudiosos de su obra, sería un pagano muy versado en las Escrituras judías (Escrituras que habría leído en la versión griega de los Setenta [= LXX]), buen

---

[1] Este artículo fue presentado formando parte del curso de verano de la Universidad Complutense, "Biblia y Helenismo. La influencia del pensamiento griego en la formación del cristianismo", con el título "La doble obra lucana (Evangelio y Hechos de los Apóstoles) y el Helenismo", El Escorial, 15 de agosto de 2001. Al publicarse ahora, pasados más de cuatro años, he creído necesario ponerlo al día, sobre todo por la evolución que se ha producido en mi comprensión de la obra de Lucas a partir de la estrecha colaboración con Jenny Read-Heimerdinger, con quien estamos elaborando un nuevo comentario a los Hechos de los Apóstoles en inglés.

conocedor tanto de la cultura y del pensamiento judío como del helenismo, un escritor que habría pretendido tender un puente entre la historiografía y el ambiente del helenismo y la historia bíblica, uno de cuyos máximos representantes sería un contemporáneo suyo, Flavio Josefo. De su doble obra, la mayoría de los críticos han asignado a los Hechos de los Apóstoles el género "histórico", aun cuando difieran entre sí en precisar ulteriormente si se trata de una historia novelada (Pervo), de historias cortas (Dibellius), de una monografía histórica antigua (Plümacher, Palmer) o de un relato sagrado (Sterling, Gasque), entre otras precisiones[2]. Casi nadie duda actualmente de que Lucas escribe un relato seguido y ordenado sobre la persona de Jesús y su mensaje, con la intención de contar a continuación, a grandes rasgos, los primeros pasos de la iglesia naciente y del progresivo desarrollo de la misión hacia el paganismo. Sólo de reciente se han levantado algunas voces (Jervell, Bovon, Dunn, Heimerdinger)[3] sosteniendo que Lucas es un judío helenista, perfectamente familiarizado con la cultura griega por su condición de judío de la diáspora, pero conocedor profundo no sólo de las Escrituras sino también de la tradición oral y de la literatura judía extrabíblica. Jenny Read-Heimerdinger, quien había publicado una monografía sobre el análisis del discurso en los Hechos de los Apóstoles según el Códice Bezae[4], y un servidor hemos ido sopesando esta opinión y nos hemos adherido plena-

---

[2] Buen estado de la cuestión en B.W. Winter - A.D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Acient Literary Setting*, y en concreto en las contribuciones de D.W. Palmer, "Acts and Ancient Historical Monography" (1-29), L.C. Alexander, "Acts and Ancient Intellectual Biography" (31-63) y B.S. Rosner, "Acts and Biblical History" (65-82), así como E. Plümacher, "Die Apostelgeschichte als historische Monographie", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux-Leuven 1979) 457-74; L.C. Alexander, "The preface to Acts and the historians", en B.W. Witherington III (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge 1996) 73-103.

[3] J. Jervell, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis: Augsburg, 1972; F. Bovon, *Luc le théologien: vint-cinc ans de recherches (1950-1975)* (Neuchatel-París 1978); J.D.G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Londres-Philadelphia 1991); J. (Read-)Heimer-dinger, "Unintentional Sins in Peter's Speech: Acts 3:12-26", *RCT* XX (1995) 269-76.

[4] *The Bezan Text of Acts. A Contribution of Discourse Analysis to Textual Criticism* (Londres 2002).

mente a ella a medida que íbamos redactando un nuevo comentario en inglés sobre los Hechos de los Apóstoles sobre la base de mi comentario en catalán[5], pero ahondando en la utilización por parte de Lucas de las reglas exegéticas en boga en el judaísmo, muy dispares de las reglas de interpretación que caracterizan la exégesis moderna[6].

Desde un primer momento nos dimos cuenta de la gran importancia del mal llamado "texto occidental", tan infravalorado por la crítica textual, al comprobar que una serie de variantes y de adiciones contenidas en el Códice Bezae (D05, su principal representante)[7] respecto al texto mayoritario (representado por los Códices Vaticano, B03, y Sinaítico, S01) avalaban la lectura crítica que paulatinamente se nos iba imponiendo.

La respuesta a la pregunta inicial quedaba, así, muy mediatizada, sobre todo después de haber llegado al convencimiento de

---

[5] *Comentari als Fets dels Apòstols*. Vol. I. *"Jerusalem": Configuració de l'església judeocreient (Ac 1,1-5,42)*; Vol. II. *"Judea i Samaria": Gènesi de l'església cristiana a Antioquia (Ac 6,1-12,25)*; Vol. III. *"Fins als confins de la terra": Primera i segona fases de la missió al paganisme (Ac 13,1-18,23)*; Vol. IV. *D'Efes a Roma, amb marrada a Jerusalem: Tercera i quarta fases de la missió al paganisme (Ac 18,24-28,31)* (Barcelona 1991-2000). Con anterioridad había publicado en castellano dos monografías donde había trazado las grandes líneas del futuro comentario: *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (Madrid 1984); *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la iglesia cristiana* (Córdoba 1989).

[6] J. Rius-Camps - J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparison with the Alexandrian Tradition*. Vol. I. *Acts 1.1-5.42: Jerusalem* (Londres - Nueva York 2004); Vol. II. A*cts 6.1-12.25: From Judaea and Samaria to the Church in Antioch* (en prensa).

[7] Se trata de un códice bilingüe de finales del s. IV, en griego (D05) y latín (d05), correspondiéndose los esticos de uno y otro texto en páginas contiguas, escrito en caracteres unciales al igual que los grandes códices más antiguos del s. IV. El nombre con que se le conoce se remonta al calvinista Teodoro Beza quien lo rescató de su destrucción por parte de los hugonotes. Fue encontrado en el cenobio de S. Ireneo de Lión y confiado a la Universidad de Cambridge para que lo conservaran, evitando su publicación no fuera que sus grandes discrepancias con los restantes códices conocidos de los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles pudieran ofender a algunos, según consta en la carta que dirigió personalmente a la Academia de Cambridge.Véase F.H. Scrivener (ed.), *BEZAE CODEX CANTABRIGIENSIS, Being an Exact Copy, in Ordinary Type, of the Celebrated Uncial Graeco-Latin Manuscript of the Four Gospels and Acts of the Apostles* (Pittsburgh, Pennsyl. 1978) p. VII.

que Lucas era un rabino de procedencia helenista, pero perfectamente instruido en el conocimiento de las Escrituras y de la exégesis judía, al igual que su contemporáneo Pablo de Tarso, y que su obra en dos volúmenes en ningún momento pretendía servirse del género histórico y ni siquiera del género "evangelio", sino que se había propuesto componer un escrito a modo de "Demostración" dirigido al sumo sacerdote Teófilo (37-41 d.C.)[8], para que pudiera comprobar que las informaciones que había recibido de viva voz sobre el mesianismo de Jesús, entregado a las autoridades romanas para que fuera crucificado bajo el sumo sacerdote Anás, su padre, y Caifás, su cuñado, eran verídicas.

Como buen helenista, Lucas tiene un perfecto conocimiento de la lengua griega con un vocabulario riquísimo y un estilo muy cuidado. Conoce muy bien la geografía y el emplazamiento de las comunidades judías tanto en Palestina como en las provincias del Imperio romano. Su interés en concentrar los primeros pasos de la misión en las regiones interiores del Asia Menor obedecería a su procedencia de Antioquía de Pisidia, según deja entrever el Códice Bezae[9]. De hecho, el discurso programático de Pablo pronunciado en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13,14-47) ha sido redactado por Lucas siguiendo la pauta del que había puesto en boca de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-29). La asignación del género histórico a los Hechos de los Apóstoles, que dio pie a una lectura lineal del relato lucano e impidió cruzar los contenidos con lo expuesto en el primer volumen, se ha debido, en buena parte, a varios factores cuyo alcance ha escapado a la mayoría de comentaristas: el desmembramiento de la obra lucana en dos obras independientes, con la asignación al primer volumen

---

[8] He pronunciado una conferencia sobre este sujeto en las XVII Jornadas de la Asociación Bíblica Española, Ourense 12-15 septiembre 2005, titulada "El mesianismo de Jesús investigado por el rabino Lucas a partir de sus fuentes judías y cristianas. Un escrito a modo de 'Demostración' (*epideixis*) dirigido al sumo sacerdote Teófilo", que será publicada en breve en *Estudios Bíblicos*.

[9] En Hch 13,14 B03 con los demás códices lee: "Y habiendo ido a la sinagoga el día de sábado se sentaron", mientras que D05 lee en exclusiva: "Y habiendo entrado en la sinagoga, la nuestra, en día de precepto sabático se sentaron." La sinagoga de Antioquía de Pisidia, a la que han asistido los componentes del círculo de Pablo (cf. 13,13), sería la sinagoga donde Lucas se formó desde pequeño como buen judío.

del género "evangelio" y al segundo volumen del título inexacto y partidista de "Hechos de los Apóstoles", partición que se puede retrotraer como mínimo a la segunda mitad del siglo segundo como resultado indirecto de la composición de una armonía de los cuatro evangelios (*Memorias de los Apóstoles* de Justino, *Diatessaron* de Taciano) y de las controversias con los docetas y los gnósticos, quienes habían compuesto sus propios evangelios (p. ej., el *Evangelio de Tomás*); el haber considerado que el "excelentísimo Teófilo" a quien dedicó su obra era un personaje simbólico y no un personaje bien real quien, tras la destrucción del templo de Jerusalén por los romanos por los años 70, se habría preguntado si realmente Jesús no era el Mesías esperado; la diversificación, ya en la primera mitad del siglo II, del texto de los evangelios considerados como canónicos que dio lugar a dos tipos de texto, el alejandrino y el mal llamado "occidental", entre otros factores. El predominio del tipo de texto alejandrino, en el que han quedado muy diluidas formas y expresiones sólo reconocibles en el ambiente y cultura judías, ha facilitado una lectura acrítica de la obra lucana.

Aun cuando la respuesta a la pregunta inicial podría parecer más bien negativa, al resituar la obra de Lucas en el ambiente del judaísmo helenístico, el estudio de su obra desde una perspectiva tan novedosa como es el éxodo del Mesías y de la comunidad mesiánica fuera de las instituciones judías plantea una nueva pregunta: ¿por qué motivos el pueblo elegido por Dios no aceptó al Mesías y, sí, en cambio, la sociedad pagana que se había autoexcluido en un primer momento? Lucas intentará dar una respuesta a este cambio de planes tan radical en el seno de la historia salvífica.

A diferencia de sus predecesores, Marcos, Mateo y Juan,[10] Lucas ha dividido su obra en dos volúmenes, el hoy día considerado como el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles, con un Prólogo común[11] y una misma dedicatoria dirigida al "exce-

---

[10] En el Evangelio de Juan se observa ya una clara separación entre el final propiamente dicho del Libro de las Señales que hizo Jesús "Mesías" (primer colofón: Jn 20,30-31) y los primeros escarceos de la misión pospascual encomendada a los discípulos (segundo colofón: 21,24-25).

[11] Lucas conoce, sin duda, el Prólogo del traductor griego del Sirácida o Eclesiástico (Sir, Prólogo) y el del Segundo libro de los Macabeos (2Ma 2,19-32).

lentísimo Teófilo"[12]. La bipolarización de la obra no obedece a criterios historiográficos o editoriales sino al propósito de Lucas de distinguir adecuadamente el período de la historia que finalizó, de hecho, con el éxodo del Mesías fuera de la institución religiosa, representada por la ciudad sagrada de "Jerusalén" (cf. Lc 9,31), del período que, por encargo de Jesús, debía iniciar la comunidad creyente dando testimonio ante la institución judía, "Jerusalén", y dispersarse, como consecuencia de la persecución que éste les acarrearía, por "Judea y Samaría", hasta llegar a "los confines de la tierra" alcanzando así "todas las naciones paganas" (Hch 1,8; Lc 24,47-48). El primer volumen comprende "todo el tiempo en que el Señor Jesús Mesías entró [bautismo] y salió [ascensión] entre nosotros, comenzando por el bautismo de Juan [su unción mesiánica] hasta el día en que fue llevado a lo alto [muerte-resurrección-ascensión] separándolo de nosotros" (Hch 1,21-22)[13]. En el último momento, como hizo en otro tiempo Yahvé sacando a su pueblo de Egipto, Jesús "sacó fuera hacia Betania" al grupo de los discípulos y, desde el Monte de los Olivos, se separó de ellos (Lc 24,50). Pero los Once y los discípulos representados por ellos "regresaron a Jerusalén" y se instalaron "en el templo" (Lc 24,52-53; Hch 1,12-14), truncándose así, de momento, el camino del éxodo hacia el mundo pagano que Jesús con un gesto inequívoco les había mostrado. En el segundo volumen, Lucas narrará los sucesivos obstá-

---

[12] En el Prólogo de su doble obra dice así: "Dado que muchos han intentado hacer una exposición ordenada de los hechos que se han verificado entre nosotros, según lo que nos transmitieron los que desde un principio fueron testigos oculares y llegaron a ser garantes del mensaje, he resuelto yo también, después de investigarlo todo de nuevo con rigor, ponértelo por escrito de forma conexa –excelentísimo Teófilo–, para que compruebes la solidez de las informaciones que has recibido de viva voz" (Lc 1,1-4) y en el encabezamiento del segundo volumen resume así el primero: "El primer libro –oh Teófilo– lo compuse sobre todo lo que Jesús hizo y enseñó desde los comienzos hasta el día en que fue llevado a lo alto, después de dar instrucciones a los apóstoles a quienes movido por el Espíritu Santo había elegido *y había ordenado que predicaran la buena noticia*" (Hch 1,1, en cursiva el plus de D05).

[13] Lucas designa con un término técnico, *analêmpsis, anelêmfthê* (Lc 9,51; Hch 1,2.11.22: cf. 10,16), tomado del arrebatamiento de Elías, según los Setenta (4Re LXX = 2Re 2,9.10.11; Sir 48,9; 49,14; 1Mac 2,58), tanto la muerte de Jesús en cruz, "arrebatamiento" violento, como su "ascensión-elevación" al cielo.

culos que la comunidad mesiánica interpondrá hasta que alcance su objetivo, "Roma", centro del paganismo.

El primer período de la historia de la humanidad debía culminar en el reconocimiento del Mesías por parte del pueblo de Israel. Con ello empezaría la era mesiánica, con la progresiva implantación del Reino de Dios en las Setenta naciones paganas que, en un principio, lo habían rechazado. Israel, el Pueblo elegido por Dios por haber acogido su proyecto contenido en la Torá, la Ley, debía ofrecerlo a todas las naciones. Sin embargo, el rechazo total del Mesías tanto por parte del pueblo como de sus dirigentes frustró el proyecto que desde la eternidad Dios había acariciado. El pueblo de Israel y las naciones paganas con sus respectivos dirigentes, Herodes y Poncio Pilato, se aliaron contra Dios y su Mesías (Hch 4,25-28: cf. Lc 23,12).

He aquí, en síntesis, los sucesivos pasos que debieron dar las primeras comunidades creyentes y los obstáculos que tuvieron que superar para que el mensaje universal de Jesús pudiera llegar a todas las naciones, tal como lo expone el rabino Lucas al sumo sacerdote Teófilo, después de los años 70.

1. Diverso enfoque de la misión a Israel por parte de los Doce y de los Setenta y dos

Lucas lleva hasta las últimas consecuencias la bipolarización de su obra. Ya en el primer libro, también a diferencia de sus predecesores, ha creado un grupo alternativo al de los Doce representantes del Israel mesiánico. Lo había anticipado con la llamada de "Leví el [hijo] de Alfeo ["Leví", simplemente, según B03], sentado al mostrador de los tributos" (Lc 5,27), soslayando mediante el cambio de nombre respecto a Mc 2,14 D05[14] y Mt 9,9[15] que éste

[14] Según algunos manuscritos y las antiguas versiones latinas de Mc 2,14, el recaudador de tributos se llamaría "Santiago el [hijo] de Alfeo" y, por consiguiente, entraría más tarde a formar parte del círculo de los Doce (cf. 3,18: "Santiago el [hijo] de Alfeo"). No así, según el texto alejandrino, donde figura ya, en Mc 2,14, "Leví el [hijo] de Alfeo".

[15] "Mateo" figurará también en la lista de los Doce, si bien ocupando una posición diversa de la "Santiago de Alfeo" (cf. Mt 10,3).

formara parte del grupo de los Doce. Pero donde explicita de manera manifiesta su propósito es con el paralelismo establecido deliberadamente entre la llamada de los primeros discípulos, Simón (?)[16], Santiago y Juan (5,1-11), la elección de Doce líderes entre los discípulos israelitas (6,12-16), el envío de los Doce a la misión de Israel (9,1-5) y el retorno de los apóstoles (9,10-11) y, tras el fracaso de su paso por Samaría por culpa de Santiago y Juan, pertenecientes al grupo de los Doce (9,51-56), la nueva llamada de tres seguidores anónimos (9,57-62), todos ellos de origen samaritano (cf. Lc 9,52b.56), la elección de los Setenta y dos[17], también anónimos (10,1), su envío a la misión de Samaría (10,2-16) y el retorno de los Setenta y dos seguidores (10,17-24). Lucas anticipa, así, en el tiempo de Jesús, culminación del primer período de la historia de la humanidad, el futuro rechazo del Mesías por parte del grupo hebreo y su plena sintonía con el grupo constituido por los marginados de Israel: recaudadores de tributos y descreídos, representados por Leví de Alfeo, el círculo de las mujeres (8,1-3), los Setenta y dos samaritanos y, más tarde, los paganos sin más.

2. Desmembramiento del grupo de los Doce por las negaciones de Pedro y la traición y suicidio de Judas

Lucas describe en paralelo, por un lado, la triple negación de Pedro, portavoz de los Doce (Lc 22,31-34.54-62), y la traición de Judas, uno de los Doce (22,1-6.21-23.47-48), secundando así el propósito de los sumos sacerdotes y de los letrados de eliminar a Jesús, y, por otro lado, la triple negación de "todo el pueblo" de Israel con sus dirigentes religiosos y políticos, "los sumos sacer-

---

[16] Según la versión del texto occidental conservada en el Códice Bezae, entre otros, Simón frustró la llamada de Jesús al seguimiento. Véanse mis dos artículos, "Dos versiones divergentes de la llamada de los primeros discípulos (Lc 5,1-11) según D05 (d05) y P[75]-B03 (vg)", en *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan*, en *Studia Anselmiana* 124 (1997) 437-53, y "Simón (Pedro) se autoexcluye de la llamada de Jesús al seguimiento", *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 565-87.

[17] La cifra 70 o 72 varía según los manuscritos, tanto en las citas del AT como del NT. Preferimos la cifra 72, atestiguada por el Códice Bezae y otros muchos códices, por constituir un múltiplo de 12.

dotes y los magistrados" romanos, ante Pilato (23,13-25). El suicidio de Judas (cf. Hch 1,16-19) truncó definitivamente el proyecto alternativo que Jesús se había propuesto realizar con la elección de los Doce (Lc 6,12-16; Hch 1,2), cuando se sintió rechazado por los dirigentes de Israel (Lc 6,11). El suicidio de Judas, puesto de relieve por Lucas en el mismo contexto en que Pedro se proponía restaurar el número Doce, había significado para los Once[18] la pérdida definitiva de su representatividad ante Israel. De ahí que los Once plantearan a Jesús en el Monte de los Olivos, momentos antes de que se lo llevaran a lo alto, la pregunta crucial: "Señor, ¿es en ese instante de tiempo cuando vas a restaurar el reino para Israel?" (Hch 1,6 B03), o bien, según el Códice Bezae: "Señor, ¿es en ese instante de tiempo cuando vas a restaurar con vistas al reino de Israel… [el número Doce]?" (1,6 D05). No es casual que Lucas haya querido encabezar el segundo libro recordando que Jesús "había elegido a los apóstoles movido por el Espíritu Santo" (1,2). Jesús no accedió a su petición de restaurar el número Doce. La experiencia de su muerte, unida a su rechazo como Mesías tanto por parte de Israel como de los Doce y sobre todo a la defección total de Judas culminada en su suicidio[19], ha puesto punto final al proyecto de un pueblo elegido que debía dar a conocer al mundo el modo cómo Dios quería reinar en la sociedad. Ni el pueblo de Israel ni el Israel mesiánico (los Doce) entran ya en los planes de Jesús resucitado. La buena noticia del reinado de Dios deberá proclamarse directamente a todas las naciones paganas.

3. Restauración de los Doce contra la voluntad de Jesús. Elección de Matías, hebreo, en lugar de José Bernabé, helenista, candidato de Pedro y, por consiguiente, de los apóstoles

La situación en que Judas, con su defección, había dejado a los Once restantes era de total desamparo. Por culpa de su traición,

---

[18] Lc 24,9.33; Hch 1,13 (once nombres); 1,26 B03 (D05 lee: "junto con los doce apóstoles"); 2,14 D05 ("Pedro con los diez apóstoles"; B03 lee: "Pedro con los Once").

[19] Véase J. Rius-Camps – J. Read-Heimerdinger, "After the Death of Judas: a Reconsideration of the Status of the Twelve Apostles", *RCatT* XXIX (2004) 305-34.

Jesús había muerto como un revolucionario y ellos habían perdido la representatividad que éste les había conferido al configurar el grupo de los discípulos con el número Doce. La separación de Jesús, sin haber ellos colmado antes sus pretensiones de recuperar el liderazgo de Israel, agravó su situación. Por no haber asimilado el significado profundo de su muerte ni haber comprendido, en consecuencia, el doble encargo que les había hecho momentos antes de partir –aguardar el cumplimiento de la Promesa y abrir la misión a todos los hombres sin distinción, judíos, samaritanos o paganos– "regresaron a Jerusalén" y se instalaron en el templo (Lc 24,52-53; Hch 1,12-14), en lugar de quedarse completamente inactivos en "Jerosólima"[20], hasta que se hubiesen revestido de la Fuerza procedente de lo alto, del Espíritu Santo que los debía ungir para la misión, tal como Jesús les había ordenado.

El hecho, sin embargo, de haber regresado a la ciudad sagrada y de haberse instalado en "la sala superior"[21], una de las dependencias del templo, les acarreó un problema imprevisto. Los hermanos de Jesús, acompañados de su madre, María, también estaban allí. La tensión entre el grupo de los Once discípulos, con sus mujeres e hijos[22], y los hermanos de sangre del Mesías, presididos por María, la madre de Jesús, se acrecentaba a medida que transcurría el plazo que éste les había fijado de diez días como máximo[23]. Nadie se movía de las dependencias del templo. Si se hubiesen quedado simplemente en la ciudad de "Jerosólima"[24], en el salón situado en el piso de arriba donde habían celebrado la última Pascua[25], la

---

[20] La orden de Jesús dirigida a los Once: "Vosotros, sin embargo, sentaos [restad inactivos] en *la ciudad*, hasta que hayáis sido revestidos de la Fuerza de lo alto" (Lc 24,49) se repite en términos parecidos en el Prólogo de Hechos: "les ordenó que no se alejaran de *Jerosólima*, sino que aguardaran la Promesa del Padre" (Hch 1,4). "Jerosólima", nombre neutral, y "ciudad" son equivalentes.

[21] "La sala superior", designa aquí por sinécdoque el templo (comparar Lc 24,53 con Hch 1,12-13).

[22] Hch 1,14 D05 precisa (en cursiva) "con *las [sus]* mujeres *e hijos*".

[23] Si nos atenemos al plus de Hch 1,5b D05 (en cursiva): "*y éste [el Espíritu Santo] lo vais a recibir* no muchos días después de éstos *hasta Pentecostés*", es decir entre el día cuarenta, después de Pascua, y el cincuenta en que se celebraba la fiesta judía de Pentecostés.

[24] Comparar Lc 24,49b con Hch 1,4a (n. 20).

[25] Véase Lc 22,12: "un salón grande en el piso de arriba, adornado con divanes", distinto de "la sala superior" de Hch 1,13, una de las dependencias del templo.

venida inminente del Espíritu Santo los habría investido como a los únicos continuadores de la misión del Mesías. Pero ahora, en la sala superior del templo estaban también los hermanos de Jesús quienes, ante la inesperada situación que se había creado con la defección de Judas, esgrimían sus lazos de sangre con el Mesías. Ante tal pretensión fundada en la línea dinástica, Pedro reacciona. Sabedor de que había quórum suficiente para tomar una decisión que tuviera validez legal[26], propone al grupo de ciento veinte discípulos[27] restaurar el número Doce a partir de un candidato que haya permanecido al lado de Jesús todo el tiempo en que éste convivió con ellos y que, además, haya sido testigo de su resurrección (Hch 1,21-22). De un plumazo excluía definitivamente a los hermanos de Jesús, quienes pretendían ser los verdaderos herederos del Mesías por línea de sangre.

Para respetar de algún modo la negativa de Jesús, cuando le propusieron que restaurara el círculo de los Doce (Hch 1,6), Pedro decide dejar vacante el escaño que Judas ocupaba y suplir simplemente su función apostólica[28]. Entre los posibles candidatos propone a José, "a quien llaman Bernabé", por ejercer en activo su función de "consolador" entre los apóstoles[29], con el calificativo eximio de "Justo", y a Matías, sin más. Pero los votos personalizados[30] de cada uno de los ciento veinte miembros no recayeron

---

[26] "Ciento veinte", múltiplo de "doce", era el mínimo exigido para que una reunión del Sanedrín fuera legalmente refrendada: véase nuestro comentario, *The Message of Acts*, I, 117-8.

[27] El paréntesis redaccional "(pues el número de personas reunidas con el mismo propósito era metafóricamente 120)" (Hch 1,15b: sigo el texto del Códice Bezae), situado sorprendentemente entre "dijo" y el discurso de Pedro propiamente dicho (1,16ss), sirve para indicar que Pedro está convencido de que el grupo cumple con los requisitos exigidos.

[28] Pedro pretendía avalar su propuesta de "recuperar el lugar de este servicio apostólico" (Hch 1,25 D05) con una doble cita del libro de los Salmos, Sal 68,26 y 108,8, según la versión griega de los LXX (cf. 1,20).

[29] Según el texto alejandrino, los "hermanos" (Hch 1,15 B03), en número de ciento veinte, "propusieron" (en plural) como primer candidato a "José, a quien llaman Bersabé" (1,23 B03); en cambio, según el Códice Bezae, habría sido el propio Pedro quien "propuso" (en singular) a "José, a quien llaman Bernabé" (1,23 D05).

[30] En lugar del modismo frecuente en el AT, "echar suertes", procedimiento aleatorio para adivinar la voluntad de Dios, Lucas utiliza en Hch 1,26a un giro

mayoritariamente en el candidato de los apóstoles sino, por sorpresa, en el último de la lista. Según el texto alejandrino, Matías habría sido cooptado de pleno derecho junto con los Once apóstoles[31]; según el occidental, simplemente agregado al colegio de los Doce apóstoles[32]. Gracias a la restauración –aunque fuera a precario– del número Doce, el círculo hebreo ha recuperado su representatividad. Con la venida inminente del Espíritu Santo, los Doce podrán presentarse ante Israel como los sucesores del Mesías y los continuadores de su misión. La apertura de la misión al mundo pagano quedará de momento aparcada.

4. Pentecostés: en Jerusalén, cual nueva Babel, todas las razas que hay bajo el cielo comprenden en sus respectivas lenguas nativas el lenguaje universal del Espíritu Santo

La irrupción del Espíritu Santo el último día del plazo fijado por Jesús y a hora tardía[33] es un claro reflejo de las tensiones y resistencias que había desencadenado la restauración del número Doce. A pesar de todo, se ha cumplido la Promesa que secularmente Israel estaba esperando y se ha inaugurado la era mesiánica. La presencia simbólica de todas las razas humanas presentes en la ciudad sagrada en ese momento decisivo de la historia creará entre ellos una "confusión" semejante a la que dio nombre a la ciudad de Babel (= "Confusión", según la etimología popular), cuando Yahvé "confundió" a todos los hombres que hasta ese momento hablaban una misma lengua –la lengua hebrea, según la tradición– y los dispersó por toda la faz de la tierra (Gn 11,1-9). La nueva "confusión" operará entre ellos el efecto contrario: todas las razas y naciones entenderán en sus lenguas nativas la lengua universal del Espíritu. Pedro con los "Once" (texto alejandrino) / con los "diez apóstoles" (Códice Bezae) interpretará ese fenómeno

personalizado, sobre todo según el Códice Bezae: "dieron sus [respectivas] suertes", mientras que B03 dice: "dieron suertes a ellos [a los candidatos]", en ambos textos en el sentido de "dar" algo que hace necesario un recuento de "votos".

[31] Hch 1,26b B03: "y [Matías] fue co-optado con los Once apóstoles".

[32] Hch 1,26b D05: "y [Matías] fue contado con los Doce apóstoles".

[33] Puede verse nuestro comentario, *The Message of Acts*, I, 144.

aduciendo la profecía de Joel (Jl 2,28-32a LXX), pero la actualizará situándola "en los últimos días" como señal inequívoca del inicio de una nueva era en la que todos los mortales entenderán el lenguaje del Espíritu Santo y profetizarán (Hch 2,17-21)[34].

La apertura de Pedro no tendrá continuidad. A renglón seguido se dirigirá en exclusiva a los israelitas, los judíos realmente presentes en Jerusalén, y les hablará de la resurrección del Mesías y de su elevación al trono de David, invitándolos a la conversión (Hch 2,22-40).

En un primer sumario, Lucas describe la nueva situación que se ha creado con la incorporación de tres mil neófitos y las reglas que regirán las primeras comunidades creyentes. Intencionadamente silencia que los recién incorporados hayan recibido el bautismo con Espíritu Santo. De momento siguen todos aferrados a las instituciones judías, perseverando en el templo y en sus respectivas comunidades con el propósito común de representar a Israel. La celebración de la Eucaristía y la comunidad de bienes serán las notas distintivas del nuevo grupo (Hch 2,41-47).

5. La curación del tullido de nacimiento y la reacción violenta de las autoridades religiosas y políticas se traduce en el derrumbamiento simbólico del templo y en una segunda venida del Espíritu Santo

Con la curación del tullido, la comunidad apostólica dio un primer paso, y por cierto muy significativo, en su comprensión del proyecto de Jesús. La iniciativa, sin embargo, no la tomaron sus representantes, Pedro y Juan, sino unos individuos anónimos, creyentes de la primera hora. Éstos apostaban cada día, a la misma hora "nona" en que Jesús expiró en la cruz (cf. Lc 23,44) y en que se celebraba en el templo el sacrificio vespertino[35], a un

---

[34] Véase mi artículo "La utilización del libro de Joel (Jl 2,28-32a LXX) en el discurso de Pedro (Hch 2,14-21): estudio comparativo de dos tradiciones manuscritas", en D.C. Parker – D.G.K. Taylor (eds.), *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts* (Birmingham 1999) 245-70.

[35] El Códice Bezae lo explicita, "al atardecer".

tullido de nacimiento, personificación de los excluidos de Israel[36], en la Puerta Hermosa del templo (el contraste con la situación del tullido es intencionado) para que pidiera limosna a Pedro y Juan cuando éstos[37] entraran en el templo (Hch 3,1-2). El gesto de los apóstoles de levantarlo de su invalidez es muy significativo: la comunidad mesiánica ha reincorporado a los excluidos de Israel, haciéndolos entrar con ellos en el templo (3,7). Amparándose en el nombre de Jesús, en su persona y en su mensaje liberador, han hecho saltar una de las barreras más intocables de la tradición judía: la impureza legal no permitía a los tullidos el acceso al templo[38]. Su testimonio ante el pueblo, sin embargo, sigue polarizado en la resurrección del Mesías para Israel: "a ver si os sobrevienen tiempos de consuelo de la presencia del Señor y os envía el Mesías que os estaba destinado, Jesús" (3,20: cf. 1,22; 2,32.36) y no en su persona (cf. 1,8) y misión universal (cf. Lc 24,46-48). La reacción de los responsables del templo no se hizo esperar: les echaron mano y, como era ya tarde, los metieron en prisión hasta el día siguiente (Hch 4,1-3).

Las autoridades religiosas (los sumos sacerdotes, los ancianos y letrados) y políticas (los arcontes o magistrados romanos) hicieron comparecer a Pedro y a Juan ante el sanedrín[39], exigiéndoles explicaciones por su manera de actuar al margen de la Ley judía, respetada por los romanos. Bajo severas amenazas los soltaron, por miedo al pueblo (Hch 4,5-22). Al regresar con los suyos, la comunidad dio un segundo paso, esta vez muy decisivo, en la comprensión del mesianismo de Jesús. Como respuesta a la petición unánime de la iglesia de Jerusalén, que una vez alcanzada la edad adulta ("cinco mil hombres adultos", 4,4) había tomado conciencia de que se habían confabulado todos, "Herodes y Pilato con las naciones paganas y pueblos de Israel" contra el Señor y su

---

[36] Cf. Lv 21,18; Dt 15,21; 2Re 5,6-8 LXX; Is 35,6.

[37] Este detallle, de capital importancia para una correcta interpretación del pasaje, sólo se conserva en el Códice Bezae: "para pedirles [a Santiago y Juan] limosna. Cuando éstos entraban en el templo…" El texto alejandrino lee simplemente: "para pedir limosna a los que entraban en el templo".

[38] Véase nuestro comentario al respecto, en *The Message of Acts,* I, 210-12.

[39] El ejército romano controlaba todas las sesiones del Sanedrín y publicaba sus decretos.

ungido, el Mesías, "retembló el Lugar [simbólicamente el templo] donde estaban reunidos, se llenaron todos ellos de Espíritu Santo y se pusieron a exponer con valentía el mensaje de Dios" (4,23-31). Han comprendido finalmente que no podían seguir confiando en las instituciones religiosas judías y en los gobernantes romanos que las toleraban. La muerte del Mesías en manos de los poderes religioso y político, que se habían aliado contra él (Lucas lo había anticipado en la doble comparecencia de Jesús ante Herodes y Pilato: Lc 23,6-12), les ha abierto los ojos al comprobar su cerrazón y connivencia en el caso del tullido. A partir de ese momento ya no podrán contar con las instituciones oficiales de Israel. Se han derrumbado para la comunidad mesiánica las seguridades que habían depositado en el templo y en la Torá como expresión del proyecto de Dios que, según la tradición de los ancianos, Israel había acogido, después de que fuera rechazado por las otras naciones[40].

6. Los círculos helenistas (José Bernabé) aceptan plenamente la reorganización de la comunidad en manos de los apóstoles, al contrario de algunos círculos hebreos (Ananías y Safira)

La tensión latente entre los creyentes hebreos, más fieles a las instituciones del judaísmo que los miembros del círculo helenista procedentes de la diáspora, había aflorado ya desde los inicios –según el Códice Bezae– con la elección de Matías en menoscabo del candidato de los apóstoles, José Bernabé[41]. La ruptura de la comunidad mesiánica con la institución del templo provocará reacciones muy dispares en el seno de la comunidad creyente. Lucas se sirve de tres personajes reales, José Bernabé, Ananías y Safira, para describir la situación en que ha quedado la comunidad tras esa ruptura (Hch 4,36–5,11). En el segundo sumario (4,32-35) había presentado el nuevo ideario de la comunidad creyente bajo la dirección de los apóstoles en su calidad de administradores de los bienes comunitarios. Después de esta descripción pormenorizada,

[40] Cf. Sir 17,17; 24,3-12.
[41] Cf. supra, n. 29.

trazará a grandes rasgos la proyección de la comunidad apostólica hacia Israel (5,12-16).

Al verse obligados a prescindir de las autoridades religiosas y políticas y no pudiendo contar en adelante con las organizaciones caritativas dependientes del templo, los apóstoles han asumido toda la responsabilidad como únicos dirigentes y administradores de la comunidad mesiánica. "José, llamado 'Bernabé' [en arameo] por los apóstoles" (Hch 4,36a), por haber ejercido entre ellos en el pasado la función de "consolador", en los momentos más difíciles que siguieron a la muerte del Mesías, es presentado ahora en griego como "el Consolador" ("que en traducción significa 'Consolador'", 4,36b) de los miembros del círculo helenista, al cual él pertenece por ser nativo de Chipre ("chipriota")[42] y por su ascendencia de la tribu de Leví ("Levita de raza/ascendencia", 4,36c D05), al igual que el recaudador de tributos Leví, el hijo de Alfeo, del primer libro[43]. José poseía un "campo", símbolo de los valores del pasado a los que a partir de ahora todos los creyentes deberían renunciar[44], y se atiene del todo a las nuevas directrices establecidas por los apóstoles (4,37).

Sin embargo, la pareja formada por Ananías, "Yahvé tiene misericordia", y Safira, "la Hermosa", pertenecientes ambos al grupo hebreo, fingen romper con su pasado judío, pero siguen aferrados a los valores nacionales y religiosos de Israel. Esta doble dependencia, en un momento en que la comunidad apostólica ha dado un paso decisivo, sin retorno posible, en su comprensión del sentido de la muerte y del fracaso del Mesías, les acarrea la muerte (Hch 5,1-5a.7-10b). Todo el relato se sitúa plenamente en el campo simbólico. Los más jóvenes de la comunidad hebrea enterrarán con ellos su pasado (5,5b-6.10c-11).

---

[42] B03 adscribe a "chipriota" el calificativo "de raza", ignorando que un levita no puede pertenecer a otra "raza" que no sea la del pueblo elegido.

[43] Como ya se ha dicho más arriba, según el Códice Bezae es Lucas, y no Marcos, según consta en el texto alejandrino ("Leví el [hijo] de Alfeo", Mc 2,14 B03), quien cambia el nombre de "Santiago el [hijo] de Alfeo" (Mc 2,14 D05) por el de "Leví el [hijo] de Alfeo" (Lc 5,27 D05), con la intención de excluirlo del círculo de los Doce.

[44] Puede verse nuestro excurso 6, "The Symbol of the Field", en *The Message of Acts,* I, 311-4.

De las tres concreciones del ideal comunitario, un tercio pertenece al grupo helenista, constituido por inmigrantes judíos venidos de la diáspora, mientras que los otros dos tercios pertenecen al grupo hebreo, autóctono, constituyendo además una pareja estable, una comunidad fuertemente arraigada a los valores nacionales y religiosos del judaísmo.

7. Estalla el conflicto entre la comunidad hebrea y la comunidad helenista. Lapidación de Esteban

En el preciso momento en que la iglesia apostólica había conseguido una cierta tolerancia por parte del Sanedrín, gracias a los buenos oficios de Gamaliel, en representación del círculo fariseo (Hch 5,34-40), el conflicto latente hasta ahora en el seno de la iglesia apostólica entre la comunidad autóctona, de habla hebrea/aramea, y la comunidad inmigrante, de habla griega, estalla con gran violencia. Lucas establece un nexo muy estrecho entre ambas situaciones: "Por estos mismos días, al aumentar el número de los discípulos", sobre todo de los autóctonos hebreos, después de que las autoridades religiosas toleraran que la comunidad creyente pudiera reunirse "en el templo y por las casas" (5,42), se produjo un altercado muy duro entre los miembros de la comunidad helenista, que habían aceptado sin reticencias la reorganización de la comunidad bajo la tutela exclusiva de los apóstoles como administradores de los bienes comunitarios, y la comunidad hebrea. El motivo es muy grave en una comunidad en la que, por libre elección, el sustento cotidiano depende de los administradores. Al afectar a los miembros más débiles y necesitados de la comunidad, la situación se hace insostenible. El Códice Bezae (en cursiva) lo pone en evidencia: los helenistas dirigieron su protesta más enérgica contra los hebreos "porque sus viudas eran dejadas de lado en el servicio diario" de distribución de los bienes, "*en el servicio a cargo de los hebreos*" (6,1 D05).

Los administradores de la iglesia de Jerusalén, los Doce, todos ellos de habla aramea, ante la imposibilidad de atender a las necesidades de una comunidad tan numerosa, se habían dejado llevar por sus preferencias hacia la comunidad autóctona, desatendiendo por completo los miembros más marginados de la comunidad he-

lenista. No se trataba, sin embargo, simplemente de una cuestión de lengua. La ortodoxia de los judíos procedentes de la diáspora era puesta en entredicho por los judíos autóctonos. La apertura, en concreto, de los creyentes de habla griega hacia la sociedad pagana, por haber comprendido y aceptado el giro universalista que Jesús había impreso a la pertenencia al Reino de Dios después de su muerte, no era muy bien vista por los detentores del poder, que seguían aferrados a la precedencia del pueblo de Israel.

La injusticia era tan flagrante que los Doce se ven obligados a ceder parte de sus poderes, accediendo a que la comunidad helenista designe a sus propios administradores. Proponen que elijan ellos mismos de entre sus filas a siete personas para que representen a las setenta naciones que circundaban al pueblo de Israel por los cuatro puntos cardinales. Los siete nombres propios de los personajes elegidos contrastan con el anonimato de los Setenta y dos del Evangelio. Pero tienen un común denominador: pertenecen al mundo de la marginación, por ser samaritanos, los primeros, o por proceder de la diáspora, estos últimos; los Setenta y dos estaban dispuestos a seguir a Jesús fuera donde fuera, los Siete helenistas están llenos de Espíritu Santo. El éxito de la misión llevada a cabo en Samaría por los Setenta y dos, a diferencia de la que habían ejercido los Doce en Israel, hizo comprender a Jesús que la proclamación del Reino de Dios hasta el confín de la tierra no era una utopía. De ahí que exclamara en un canto de acción de gracias, el único que Lucas ha puesto en su boca, y propusiera ese modelo a los Doce (Lc 10,21-24).

Los apóstoles se reservan entonces el servicio de administración del grupo hebreo, mientras que los Siete asumen la responsabilidad de administrar el grupo helenista. La escisión de éstos últimos se traduce en un "aumento considerable del número de discípulos en Jerusalén" (Hch 6,7b), a saber, del grupo hebreo que sigue identificado con las instituciones judías ("en Jerusalén", en sentido fuerte).[45] Esteban, portavoz del círculo de los Siete, se distanciará por primera vez de ellas, al relativizar la Ley mosaica[46]

---

[45] La separación de los helenistas ha propiciado que "también gran número de sacerdotes respondieran con su adhesión" (Hch 6,7c).

[46] "Vosotros, que recibisteis la Ley por mediación de ángeles, y no la habéis observado" (Hch 7,53: cf. v. 38).

y denunciar –al igual que hizo Jesús– el culto tributado a Dios en el templo, alegando que fue construido por manos de hombres[47]. La denuncia de Esteban le acarreará la muerte por lapidación y levantará, "aquel mismo día" (Lucas subraya con ello que el nexo entre estas dos situaciones es estrechísimo), "una gran persecución *y opresión* (+ D05) contra la iglesia que radica en Jerosólima" (Hch 8,1b), a saber, la iglesia que reside simplemente en la ciudad ("en Jerosólima", en sentido neutro), sin identificarse ya con la institución del templo. A raíz de ello "todos (los helenistas) se dispersaron por las comarcas de Judea y Samaría, a excepción de los apóstoles" (8,1c) –y de todos los creyentes hebreos cuya representación ostentaban– *"quienes permanecieron en Jerusalén"*, como muy bien precisa el Códice Bezae (8,1d D05). Los apóstoles no se han solidarizado con los helenistas, con la excusa de que han ido demasiado lejos al atentar contra los dos pilares del judaísmo, la Constitución de Israel (la Torá) y el Lugar sagrado erigido en Sión (el templo), el punto culminante de la Tierra prometida.

8. Tríptico de conversiones: Felipe, en representación del grupo helenista; el fariseo Saulo, perseguidor de los creyentes; Pedro, en representación del grupo hebreo

En el primer volumen, Lucas había explicitado en la escena de la transfiguración que el punto de partida del éxodo del Mesías debía ser precisamente "en Jerusalén" (Lc 9,31), ciudad que los judíos consideraban como la ciudad santa por excelencia por tener en su seno el Lugar más sagrado de la religión judía. Después de haber experimentado su fracaso como Mesías de Israel en el momento de su muerte, Jesús se había despedido de los Once con un encargo de ámbito universal: debían dar testimonio sobre su persona "no sólo en Jerusalén" y, a raíz de ello, "en toda Judea y Samaría", los antiguos reinos del sur y del norte, "sino también hasta el confín de la tierra" (Hch 1,8). Hasta el momento presente

[47] "Pero el Altísimo no habita en edificios construidos por mano de hombres, como dice el Profeta (Is 66,1-2): El cielo es mi trono y la tierra, el estrado de mis pies. ¿Qué casa podéis construirme –dice el Señor– o qué clase de lugar es mi morada?¿Acaso mi mano no ha hecho todo esto?" (Hch 7,48 D05).

los Doce (reconstituidos) no han dado un testimonio integral "en Jerusalén", ante la institución judía; es más, en el momento en que Esteban lo ha dado, no se han solidarizado con los helenistas, sino que han seguido instalados "en Jerusalén" (8,1d D05). Sin embargo, la muerte de Esteban y la dispersión consiguiente de la comunidad helenista "por las regiones de Judea y Samaría" han propiciado que se cumpliera el segundo punto del encargo de Jesús, sin ultrapasar todavía las fronteras de Israel.

Como hemos apuntado ya al principio, y al contrario de lo que opinan la mayoría de comentaristas de la obra lucana, Lucas no pretende escribir una historia de la expansión del cristianismo. En el segundo volumen, los mal llamados "Hechos de los Apóstoles", formando un díptico con el primer volumen, el libro que tradicionalmente ha sido considerado como "Evangelio", se ha propuesto describir los sucesivos acontecimientos que contribuyeron directa o indirectamente a que se pudiera cumplir el encargo de Jesús. De momento, los pasos que se han dado no han obedecido a un plan preconcebido de los apóstoles. Todo lo contrario, han sido el resultado inesperado de la presencia de factores externos a la comunidad apostólica. Tampoco los helenistas habrían llegado muy lejos, por lo que parece, si no hubiesen intervenido una serie de factores que hicieron posible el cumplimiento del tercer punto del encargo de Jesús.

Enmarcándolo a base de repetir casi a la letra una misma frase formando inclusión[48], Lucas ha construido un gran tríptico en cuyas tablillas ha dejado constancia de la conversión de tres personajes, sin cuyo cambio radical no habría sido posible traspasar las fronteras de Israel y dar el paso decisivo hacia el mundo pagano. En la tablilla central, ha narrado los primeros balbuceos[49] de la

---

[48] En el encabezamiento de la primera tablilla del tríptico figura una frase que será retomada por Lucas casi literalmente y completada (en cursiva) una vez haya narrado los hechos que componen la tercera tablilla: "Entretanto, los dispersos atravesaron anunciando la buena noticia del mensaje" (Hch 8,4) // "Entretanto, los dispersos *con motivo de la persecución provocada por lo de Esteban* atravesaron *hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, sin exponer* el mensaje *a nadie más que a los judíos*" (11,19).

[49] La plena aceptación, por parte de Pablo, del proyecto de Jesús no tendrá lugar hasta el final del segundo volumen, en Roma, donde finalizará su "conversión".

conversión de Saulo, perteneciente al círculo fariseo y perseguidor implacable de la comunidad helenista; por analogía con la conversión de Saulo, ha referido, en la tablilla izquierda, el momento culminante de la conversión de Felipe, portavoz del grupo helenista tras la muerte de Esteban; en la tablilla derecha, la más extensa, ha descrito con todo detalle los acontecimientos que contribuyeron a que Pedro, portavoz del grupo apostólico, diese el paso decisivo hacia la apertura a los paganos.

La función de ese tríptico, de considerables dimensiones (Hch 8,4-11,18), consiste en relatar los cambios que se produjeron en tres personajes clave (una descripción completa de toda una situación) hasta eliminar los obstáculos que se iban interfiriendo en la proclamación del mensaje a la sociedad pagana. El mayor obstáculo, evidentemente, lo representaba Saulo, ya que con su persecución pertinaz de la comunidad helenista, subrayada al máximo por Lucas en ese primer relato[50], habría abortado de raíz la incipiente apertura de ese grupo marginal hacia el mundo pagano. Del largo proceso que culminará con la conversión definitiva de Pablo a la misión de los paganos, sin supeditarla a Israel, hablaremos más adelante.

La conversión de Felipe es de otro cariz, pero representa igualmente un cambio radical en su comprensión de la misión. No se trata de conversiones personales, en el sentido moderno de la palabra –ni siquiera la de Saulo–, sino de un cambio de mentalidad en la comprensión del mesianismo de Jesús. De hecho, las tres conversiones responden, por el mismo orden, a las tres pruebas a que Satanás sometió a Jesús, una vez éste tomó conciencia de que era el Mesías de Israel[51]. La conversión de Felipe se corresponde

[50] Los tres relatos difieren entre sí, no porque procedan de fuentes diversas, sino porque se complementan mutuamente, describiendo las tres fases de la progresiva toma de conciencia de Pablo de su misión al paganismo. En el primer relato (Hch 9,1-30), se insiste en la calidad del perseguidor (9,1-2.13-14) y en su resistencia frontal al encargo de Jesús (9,8-9.17-19a), después que había sido presentado con anterioridad como el máximo responsable de la joven persecución (7,58b; 8,1a) contra la iglesia helenista (8,3).

[51] A la voz del cielo, declarando que es el Mesías de Dios ("Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado", Lc 3,22 D05) respondió el diablo poniendo a prueba su mesianismo por dos veces ("Si eres hijo de Dios…", 4,3.9), primera y tercera tentación.

con la primera prueba. El diablo pretendía que Jesús se definiera como "el hijo de Dios", expresión equivalente a "el Mesías", transformando las piedras en panes (Lc 4,3), Felipe, proponiendo un mesianismo de tipo popular, proclamará un Mesías de masas entre los samaritanos (Hch 8,5), convenciendo a la región de Samaría a acoger el mensaje de Dios (8,14), hasta el punto de haber dejado pasmado con las señales y prodigios que había obrado (8,13) al propio Simón Mago, quien con anterioridad había pasmado a su vez a la nación de Samaría (8,9-11). La conversión de Felipe consistirá en seguir el camino opuesto, dirigiéndose hacia el sur por un camino desierto (8,26-27), interpretando al eunuco etíope que leía el rollo del profeta Isaías sobre el Siervo de Yahvé (8,28-33: Is 53,7-8) que éste se refería a la persona de Jesús en su calidad de Mesías sufriente (8,34-35).

La conversión de Pedro ha sido mucho más laboriosa. Su estancia en casa de Simón, curtidor de pieles, una comunidad creyente considerada como impura, pero sin participar de la mesa por temor a incurrir en la impureza legal, dará ocasión a que Jesús ponga a prueba su fidelidad por segunda vez[52]. El serio aviso de Jesús de "no llamar profano o impuro a ningún hombre" (Hch 10,28: cf. 10,14-15; 11,8-9) contribuyó a que, ante la irrupción inesperada del Espíritu Santo sobre la comunidad pagana presidida por Cornelio (10,44-46; 11,15), Pedro comprendiese que el bautismo con Espíritu Santo, por el que uno se incorpora a la comunidad mesiánica, no es privativo de los judíos, sino que se ha derramado sobre todos los mortales[53], y dejase de poner obstáculos a la acción de Dios[54], quien ofrece la salvación a todos los hombres sin hacer

---

[52] Comparar Lc 22,31-34 con Hch 10,9-16 y 11,5-10.

[53] Cumplimiento ideal de la profecía de Joel (Jl 3,1): "Sucederá en los últimos días –dice el Señor– que derramaré mi Espíritu sobre toda carne" (Hch 2,17) y realización en concreto en la comunidad pagana de Cornelio: "los cuales han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros" (10,47b) y "Dios quiso darles a ellos el mismo don, por haber creído en el Señor Jesús Mesías" (11,17a).

[54] Pedro confiesa que no podía negarles el bautismo con agua, evitando así que se les obligara a someterse al rito de la circuncisión, para refrendar su incorporación a la comunidad mesiánica: "¿Es que puede alguien negar el agua para que éstos no sean bautizados?" (Hch 10,47a) y "¿Quién era yo para poder impedir a Dios, *para que no les diese Espíritu Santo, una vez habían creído en él*?" (11,17b, en cursiva el plus de D05).

excepción de personas (10,34). Las explicaciones que Pedro se ha visto obligado a dar ante la iglesia de Jerusalén frente a la acusación formulada a bocajarro por los creyentes circuncisos: "Has entrado en casa de gente que tiene prepucio y has comido con ellos" (11,3), la misma murmuración que habían lanzado contra Jesús y sus discípulos los fariseos y los letrados porque participaba de la misma mesa que los recaudadores y descreídos[55], dejan bien claro que la iniciativa de ofrecer la salvación a los paganos ha procedido del Espíritu Santo[56].

La conversión de Pedro, sin embargo, no finalizó en Jerusalén, cuando dio explicaciones a la iglesia de los circuncisos. Deberá superar todavía un enésimo obstáculo, deshaciéndose de las ataduras que lo retenían religado al templo[57] y sacudiéndose progresivamente la opresión que continuaba ejerciendo sobre él la religiosidad judía. Pedro reconocerá, al salir de la prisión/templo, que, como otrora Yahvé liberó al pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto, el Señor Jesús ha enviado a su ángel y lo "ha liberado de las manos de Herodes y de toda la expectación del pueblo de los judíos" (Hch 12,11), devolviéndole con ello la calidad de hombre libre[58]. El momento decisivo de su conversión a la misión de los paganos se evidenciará en el seno de la comunidad de María,

---

[55] Lc 5,30 D05: "¿Cómo es que come y bebe con los recaudadores de tributos?" (a propósito de Leví); 15,2: "¡Éste acoge a los descreídos y come con ellos!"; 19,7: "¡Ha entrado a hospedarse en casa de un individuo descreído!" (a propósito de Zaqueo).

[56] Según el primer relato, de la pluma del redactor Lucas, el Espíritu Santo habría irrumpido sobre Cornelio y familia que escuchaban el mensaje, "mientras todavía estaba dirigiéndoles Pedro estas palabras" (Hch 10,44), es decir interrumpiendo el discurso de Pedro en el momento en que les hablaba del juicio y del perdón de los pecados (10,42-43); según el segundo relato, en cambio, puesto en boca de Pedro, el Espíritu habría bajado impetuosamente sobre ellos "en cuanto empecé a hablarles" (11,15a), o sea, al comienzo del discurso de Pedro.

[57] La prisión donde Pedro era retenido no era otra que el templo de Jerusalén: puede verse mi *Comentari*, II, 370-84, así como J. (Read-)Heimerdinger, "The Seven Steps of Codex Bezae: A Prophetic Interpretation of Acts 12", en D.C. Parker – C.-B. Amphoux, *Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium June 1994* (Leiden 1996) 303-10.

[58] Lucas utiliza el mismo término técnico, el verbo "liberar", que había puesto en boca de Esteban para designar la liberación del pueblo de Israel de la opresión de Egipto (Hch 7,34).

la madre del evangelista Juan "Marcos", cuando, después de contar a la comunidad helenista "cómo el Señor lo había sacado de la prisión" (12,17b)[59], evitará contactar de nuevo con la iglesia hebrea, presidida ahora ya por Santiago, el hermano del Señor (12,17c: "Informad a Santiago y a los hermanos de todo esto"), "saldrá" por tercera vez[60], la definitiva, y se irá "a otro lugar" (12,17d), diametralmente opuesto al templo, el Lugar por antonomasia[61].

9. De la iglesia judeocreyente de Jerusalén a la iglesia cristiana de Antioquía

Con la salida definitiva de Pedro, en representación de los Doce apóstoles, de la institución judía, representada ésta a su vez por el templo, Lucas finaliza la primera parte del segundo volumen. La iglesia judeocreyente de Jerusalén, no sin enormes contradicciones, ha cumplido su papel de precursora de la iglesia cristiana, a la manera como Juan Bautista había preparado la manifestación del Mesías. Pero, ¿había dispuesto Jesús que ejerciera esa función precursora de la iglesia cristiana? El encargo que Jesús en un principio, o mejor dicho, en el último momento de su presencia con los Once antes de la ascensión, les había conferido era de alcance universal. Fue la restauración del número Doce, con la elección de Matías, la que dio lugar al nacimiento de una iglesia judeocreyente, instalada en la institución judía, incapaz de abrirse a la sociedad pagana. Lucas ha distinguido a la perfección entre la iglesia que radica "en *Jerusalén*", de habla, cultura y modo de pensar hebreo, la iglesia apostólica que no se había solidarizado con los helenis-

---

[59] También el verbo "sacar" es un término técnico que recuerda la salida de Egipto: cf. Hch 7,36.40 (Moisés); 13,17 (Dios). Momentos antes de su ascensión, Jesús había "sacado fuera" de Jesusalén a los Once (Lc 24,50) con el mismo propósito. Jesús era muy consciente que lo habían expulsado fuera de la patria/viña de Israel (cf. Lc 4,29; 20,15).

[60] Cf. Hch 12,9: "y habiendo salido [de la prisión], se puso a seguirles" [1]; 12,10: "y habiendo salido ellos (el ángel y Pedro), bajaron los siete escalones [del templo/prisión]" [2]; 12,17e: "y habiendo salido [de la comunidad presidida por María], se fue a otro lugar" [3].

[61] Cf. Hch 6,13.14; 21,28. Recordemos que, en 4,31, "retembló el lugar donde estaban congregados".

tas en su dispersión, y la iglesia que residía "en *Jerosólima*" y que, al dispersarse los helenistas a raíz de la muerte de Esteban, había dado lugar a la creación de la primera iglesia reconocida como "cristiana" en Antioquía de Siria, de habla, cultura y formación griega, la misma iglesia que Pedro encontró reunida en la casa de María, la madre de Juan Marcos[62].

La fundación de la iglesia cristiana no ha sido el resultado de una planificación de los apóstoles, pero ni siquiera de los helenistas. La primera piedra la pusieron algunos helenistas chipriotas y cireneos, quienes al llegar a Antioquía de Siria, en lugar de dirigirse exclusivamente a los judíos, como habían hecho hasta entonces tanto los creyentes hebreos como los helenistas en su dispersión forzada, "se pusieron a hablar *también* a los griegos, anunciándoles la buena noticia de que el Señor era Jesús *Mesías*" (Hch 11,20, en cursiva el plus de D05), siendo "el Señor" un concepto conocido tanto en el mundo helenístico (aplicado al Emperador) como en el judío (Yahvé). Cuando llegó esta noticia tan alarmante "a oídos de la iglesia instalada en Jerusalén" (11,22a), en lugar de enviarles una representación de la comunidad para que estableciera lazos de comunión con ella, como habían hecho en el caso de Samaría (cf. 8,14), comisionaron[63] a Bernabé para que controlara todo lo que aquéllos habían predicado[64]. Sin embargo, Bernabé no regresó a Jerusalén para referirles el presunto desaguisado que aquellos

---

[62] La persecución desencadenada a raíz del testimonio de Esteban afectó "a la iglesia radicada en Jerosólima" (Hch 8,1b), mientras que los apóstoles, que no se solidarizaron con los perseguidos, se quedaron en Jerusalén: "Todos se dispersaron por las comarcas de Judea y Samaría, a excepción de los apóstoles, *quienes permanecieron en Jerusalén*" (8,1d, en cursiva el plus de D05). De ahí que, al enterarse "los apóstoles que residían en Jerusalén" (B03 lee incongruentemente "Jerosólima") que la región de Samaría había acogido el mensaje de Dios, enviaran a Pedro y a Juan (8,14); pero éstos, después de haber estrechado lazos de comunión en plan de igualtad con los samaritanos, ya no podían regresar a Jerusalén, sino que "regresaron a Jerosólima" (8,25).

[63] El verbo *exapostellô*, 'enviar fuera, emitir', exclusivo de Lucas entre los evangelistas (cf. Lc 1,53; 20,10.11.12 D05; 24,49; Hch 3,26 D05; 7,12; 9,30; 11,22; 12,11; 13,26; 17,14; 22,21), no tiene el sentido técnico del verbo *pempô*, 'enviar para una misión'.

[64] El Códice Bezae precisa (en cursiva) que comisionaron a Bernabé "para que *atravesara* [Fenicia y Siria] hasta llegar a Antioquía" (Hch 11,22b), señalizando todo el recorrido que debía inspeccionar.

helenistas habrían ocasionado; al contrario, permaneció a su lado y los exhortó a seguir fieles al propósito que habían tomado (11,23). Seguidamente fue a Tarso, en busca de Saulo. La presencia del profeta Bernabé y del maestro Saulo contribuyó en gran manera a que se consolidara la primera iglesia reconocida por los paganos como "cristiana" (11,25-26). Fue precisamente en esta ocasión cuando Lucas dejó entrever –si bien sólo según el Códice Bezae– que también él formaba parte de la iglesia de Antioquía de Siria, cuando "bajaron de Jerosólima unos profetas a Antioquía *y produjeron una enorme alegría*" entre los cristianos allí reunidos: "*Mientras nosotros estábamos compenetrados, habló* uno de ellos, de nombre Ágabo, vaticinando, movido por el Espíritu, que iba a haber una gran escasez en el mundo entero" (11,27-28, en cursiva el plus de D05).

10. La misión al paganismo, encomendada por el Espíritu Santo al profeta Bernabé y al maestro Saulo, ambos helenistas

El primer paso en la apertura de la misión al mundo pagano lo había dado Felipe, después del episodio de Samaría, al aceptar en la comunidad creyente al eunuco etíope, un personaje representativo de la negritud. Con toda probabilidad se trataba de un judío marginado (eunuco). De hecho "había ido en peregrinación a Jerusalén" (Hch 8,27) y, de regreso, desencantado por lo que allí había ocurrido (los sucesos relativos a Jesús), iba leyendo el profeta Isaías (8,28). Felipe, bien predispuesto por la sucesiva intervención del Señor Jesús (8,26) y del Espíritu Santo (8,29), no sólo le explicó lo que hacía referencia al Mesías sufriente, sino que no dudó en incorporarlo a la comunidad creyente mediante el bautismo con agua (8,36-38), saltándose la Ley que prohibía a un eunuco participar en la asamblea cultual de Israel (Dt 23,2).

Un segundo paso, más decisivo, lo dio Pedro en casa de Cornelio. Fue un paso muy significativo, por la calidad del portavoz de los apóstoles. La iglesia judeocreyente de Jerusalén, sin embargo, no estuvo a la misma altura. Reaccionó simplemente diciendo que Dios había otorgado también a las naciones paganas "el arrepentimiento que lleva a la vida" (Hch 11,18), resistiéndose a aceptar la evidencia que Pedro había puesto ante sus ojos. Los circuncisos volverán a la carga más adelante, forzando la convoca-

toria de la asamblea de Jerusalén. La caída en desgracia del colegio apostólico y la ascensión en el poder de Santiago, el hermano del Señor (cf. 12,17), hacía prácticamente imposible que la comunidad judeocreyente se abriera a la sociedad pagana en régimen de igualdad. El éxodo emprendido por los apóstoles siguiendo los pasos de Pedro fuera de la institución judía era sincero, pero no se tradujo en una misión hacia el mundo pagano en toda regla. De hecho, en Jerusalén aparecerán en la presidencia del Tribunal de la fe, junto con los ancianos, presididos por Santiago (15,6). Pedro y los apóstoles se pronunciarán en contra de la pretensión de los circuncisos de imponer a los paganos la circuncisión y la Ley mosaica (15,7-11).

El paso dado por algunos círculos helenistas, chipriotas y cireneos, y la consiguiente aparición de la iglesia cristiana en Antioquía han sido decisivos para que se pudiera cumplir el tercer punto del encargo de Jesús, "hasta el confín de la tierra". Pero la iniciativa para que se pusiera en marcha la misión al mundo pagano no procederá de la iglesia local de Antioquía, sino del Espíritu Santo. Éste disolverá la asamblea reunida en una situación de emergencia nacional, ordenando que separasen para él al primero del círculo de profetas y al último del de los maestros, los dos círculos dirigentes de dicha iglesia (Hch 13,2).

La investidura de Bernabé y Saulo para la misión a los paganos se corresponde con la investidura de Jesús como Mesías de Israel narrada en el primer volumen (Lc 3,21-23). Bernabé, "persona buena, llena de Espíritu Santo y de fe/adhesión" a la persona de Jesús (Hch 11,24)[65], la debería presidir en su calidad de profeta; Saulo debería desarrollar la misma función magisterial que había ejercido en Antioquía (11,25-26). Ese era el plan del Espíritu Santo cuando interrumpió la asamblea litúrgica acompañada de ayuno con la exclamación: "¡Ea! Apartadme a Bernabé y Saulo para la obra a que los tengo llamados" (13,2). Dos nombres propios designan un grupo misionero. Si sólo el primero lleva artículo (*ton Barnaban*), como es el caso presente, significa que es el primero quien deberá presidir la misión, y que ambos forman un grupo compacto. "La obra" es la misión al paganismo. Desde hacía mucho tiempo,

---

[65] José "Bernabé", según el texto occidental, era discípulo de Jesús desde la primera hora: cf. Hch 1,22-23 D05.

el Espíritu Santo los tenía llamados para esta misión. El perfecto griego (*proskeklêmai*) indica que la iniciativa ya hace tiempo que el Espíritu Santo la había tomado. Recordemos que el propio Espíritu Santo había dicho a Pedro que era él quien había enviado (*apéstalka*, también en tiempo perfecto) a los mensajeros de Cornelio (10,20) y que fue él también quien ordenó a Felipe que se pegase a la carroza del eunuco (8,29). Jesús había encomendado la misión a los apóstoles, pero éstos no la han llevado a cabo. Sólo en ciernes, Pedro ha quitado el obstáculo principal que podría impedir la apertura. Ahora el Espíritu Santo encarga la misión a una representación de la iglesia cristiana de Antioquía. Ésta debe llevarse a cabo comunitariamente, pero la profecía deberá preceder al magisterio. La iglesia de Antioquía ratifica ese encargo (13,3).

11. Pablo asume el protagonismo de la misión y supedita la apertura a los paganos a la conversión de círculos judíos significativos

La misión no empieza con buen pie. Una vez llegados a Salamina, puerto de la isla de Chipre, los misioneros se han puesto a anunciar el mensaje del Señor "por las sinagogas de los judíos, a pesar de que tenían con ellos a Juan que estaba a su servicio" (Hch 13,5). De regreso de Jerusalén a Antioquía, Bernabé y Saulo se habían llevado con ellos a Juan "Marcos", el evangelista (12,25). Éste, sin embargo, no había podido ejercer su función "en las sinagogas de los judíos", puesto que el mensaje de Jesús contenido en su Evangelio habría puesto en su contra al público de la sinagoga. De momento no se dice a quién se debe la iniciativa de dirigirse a "las sinagogas de los judíos". Lucas ya ha dejado bien claro, sin embargo, con el calificativo despectivo "de los judíos", que habrían debido distanciarse de ellas; a continuación, ha dado a entender, con un inciso parentético[66], que, si bien tenían a su disposición a

[66] Lucas ha situado entre dos períodos narrativos ("Llegados a *la (ciudad de)* Salamina … y habiendo *rodeado ellos* la entera isla", Hch 13,5a.6a, en cursiva D05) un inciso aclaratorio con valor adversativo: "aunque tenían también a Juan quien les garantizaba [el mensaje]" (13,5b D05) o simplemente "como garante [del mensaje]" (13,5b B03).

Juan, éste estaba imposibilitado de ejercer su función de evangelista, "Marcos", en las sinagogas judías. Del contexto subsiguiente se desprende que fue Saulo quien se había empecinado en convencer a sus correligionarios judíos de que Jesús era el Mesías de Israel, en vez de dirigirse directamente a los paganos, según les constaba.

Lucas, en efecto, nunca anticipa un tema que afecta a un personaje o a una colectividad, hasta que los afectados no hayan tomado conciencia de ello. En la mal llamada "conversión" de Saulo –de hecho, fue sólo un esbozo de conversión, puesto que se resistió de plano a aceptar el encargo que Jesús le proponía ("ceguera")– sólo indirectamente, a través de un intermediario, Ananías, Lucas dejó entrever que en el encargo que el Señor tenía para Saulo entraban también las naciones paganas, al lado de los israelitas[67]. En cambio, en el tercer relato de su conversión, Pablo reconocerá ante el rey judío Agripa II que Jesús le dijo, sin que mediara intermediario alguno (no aducirá para nada a Ananías), que lo había elegido para enviarlo a los paganos[68].

Saulo dará un paso importante en su lenta conversión a la causa de los paganos al cambiar su nombre ficticio por su nombre real. "Saulo" (*Saulos*) no figura en las cartas paulinas, pero contiene una clara asonancia con el nombre propio de "Pablo" (*Paulos*). Lucas lo habría excogitado para relacionar ese personaje con Saúl (*Saulos*, en griego), el perseguidor de David. De hecho, el cambio de nombre no tuvo lugar en el momento de la conversión inicial ni en el del bautismo, sino en Pafos, en presencia del procónsul pagano "Sergio Pablo" (*Sergios Paulos*, Hch 13,7), indicio claro de que Lucas se ha servido de esa circunstancia para devolver a su personaje el nombre con que siempre ha sido conocido por las comunidades cristianas. El episodio del cambio de nombre es paradigmático. El mago y falso profeta judío "Barjesús" (en castellano, "discípulo de Jesús"), que traducido y transliterado en griego

[67] "Un instrumento elegido para mí es ese para que lleve mi nombre delante de los paganos y de los reyes, así como de los israelitas" (Hch 9,15).

[68] "Te sacaré de manos del pueblo [de Israel] y de los paganos, a quienes yo te envío" (Hch 26,17). El mismo Jesús se lo recalcó cuando regresó a Jerusalén, después de su conversión, y se encontraba orando en el templo: "Vete, que yo te voy a enviar a naciones paganas lejanas" (22,21).

significa "*Hetoimas*"[69] (en castellano, "el dispuesto a todo"), hacía la contra a Bernabé y Saulo, a quienes el procónsul romano Sergio Pablo había mandado llamar, para que el paganismo desistiera de escuchar el mensaje (13,6-8). Lucas describe, así, la lucha que se libra en el interior de Pablo entre su condición recién adquirida de discípulo de Jesús, si bien mal entendida debido a su fanatismo projudío –de ahí los calificativos de "mago" y "pseudoprofeta judío"– y la misión a los paganos que Jesús le había encargado y a la cual él se resistió de plano ("ceguera"). Con el cambio simbólico de nombre, Pablo, después de llenarse por primera vez de Espíritu Santo,[70] infligió a su contrafigura el mismo castigo –simbólico igualmente–, la "ceguera", que él había experimentado cuando se resistió al encargo de Jesús[71]. La conversión del procónsul no tendrá continuidad. Por eso Juan (Marcos) optará por regresar a Jerosólima, cuando "los del círculo de Pablo" (13,13) lleguen a Perge de Panfilia. Sabe muy bien que el liderazgo de Pablo seguirá privilegiando a los judíos.

En Antioquía de Pisidia Pablo tomará la palabra en la sinagoga. Tendrá éxito, pues "muchos de los judíos y prosélitos practicantes siguieron a Pablo y Bernabé", por este orden (Hch 13,43). Sin embargo, no se contentará con este resultado. Por razones estratégicas, había supeditado el cumplimiento del encargo de Jesús a

---

[69] Hay confusión en los manuscritos entre *Elymas*, tradición alejandrina, y *Hetoimas*, tradición occidental. El primero no hace sentido (a lo sumo llega a significar "mago"); el segundo define la actitud del líder que, de boquilla, está "dispuesto a todo", por el estilo de Pedro. Comparar Lc 22,33: "Señor, contigo estoy dispuesto (*hetoimos eimi*, en boca de Simón Pedro) a ir incluso a la cárcel y a la muerte", con Hch 21,13: "Pues bien, yo estoy dispuesto (*hetoimos ekhô,* en boca de Pablo) no solo a dejarme atar, sino incluso a morir en Jerusalén por la causa del Señor Jesús."

[70] Ananías había sido enviado a Saulo para que recobrara la visión y se llenara de Espíritu Santo (Hch 9,17), pero de momento sólo recobró la vista (9,18). Al cambiar de nombre, se dice explícitamente que "se llenó de Espíritu Santo" (13,9).

[71] Comparar Hch 13,11: "ciego", "sin ver la luz del sol", "densas tinieblas", "quienes lo llevaran de la mano", con 9,8.9: "aunque [Saulo] tenía los ojos abiertos, no veía nada. De la mano lo llevaron hasta Damasco" (primer relato) y 22,11: "Como yo no veía nada por el resplandor de aquella luz, los que estaban conmigo me llevaron hasta Damasco" (segundo relato).

la conversión de un grupo judío significativo que le allanara el camino. La sinagoga de Antioquía de Pisidia le brindaba la ocasión. Como le ocurrió a Jesús –así lo presenta el redactor Lucas– en la sinagoga de Nazaret, cuando todos se le volvieron en contra al presentarse como un Mesías no violento, identificado con los pobres y oprimidos, sin fronteras raciales ni religiosas (Lc 4,18-27), hasta el punto que lo expulsaron fuera de la ciudad e intentaron lincharlo (4,28-30), el sábado siguiente al éxito parcial que Pablo había conseguido, prácticamente toda la ciudad acudió a escucharle (Hch 13,44). Al darse cuenta de ello, los judíos se pusieron a contradecirlo (13,45). Entonces Pablo, junto con Bernabé, ante el rechazo de los judíos, confesó por primera vez que se iba a dirigir a los paganos (13,46). El Códice Bezae, una vez más, conserva mucho mejor el tenor del encargo que Jesús le había hecho: "Porque así lo tiene ordenado[72] el Señor: 'Mira, te he constituido luz para las naciones paganas[73], para que lleves la salvación hasta el confín de la tierra"[74] (13,47). Pablo no ha sido consecuente hasta ahora a ese encargo universal ni lo será en la continuación de la misión, supeditándola siempre a la conversión de los judíos. En Iconio, como de costumbre, se dirigirá de nuevo "a la sinagoga de los judíos" (14,1). A pesar de todo, la primera fase de la misión seguirá su curso. Al regresar a Antioquía de Siria, "su punto de partida, donde habían sido encomendados al favor de Dios para la obra que habían cumplido" (14,26), Lucas comprobará que "al llegar, reunieron a la comunidad y se pusieron a contarles lo que Dios había hecho por ellos, con su colaboración personal, y cómo había abierto a los paganos la puerta de la fe" (14,27).

---

[72] *entétalken* D05, perfecto de la voz activa: por el contexto próximo, la orden va dirigida exclusivamente a Pablo; *entétalmai hêmin* B03, perfecto de la voz media, implicando también a Bernabé.

[73] D05 lee: "Mira, te he destinado para que seas luz para los paganos", modificando a propósito el texto de Is 49,6 LXX: "Mira, te he destinado para... luz de los paganos", texto reproducido literalmente por B03, pero con la omisión de "Mira" (imperativo, segunda persona del singular), por haber implicado antes deliberadamente a Bernabé (*entétalmai hêmin,* n. anterior) en la orden de Jesús.

[74] Jesús confiere a Pablo el mismo encargo que confirió a los apóstoles: "hasta el confín de la tierra" (cf. Hch 1,8).

12. El Tribunal de la fe, reunido en Jerusalén, zanja la cuestión de no imponer a los paganocreyentes la Ley judía (la circuncisión), pero mantiene la posición de privilegio del pueblo de Israel

Más que un Concilio o una Asamblea, lo que en realidad tuvo lugar en Jerusalén fue la constitución de un Tribunal de la fe, donde Pablo y Bernabé debían ser juzgados por no haber obligado a los creyentes venidos del paganismo a circuncidarse, sometiéndose a la Ley mosaica. De nuevo, el Códice Bezae es mucho más incisivo. Algunos creyentes, procedentes del partido fariseo, habían bajado a Antioquía y habían conturbado los ánimos de los hermanos diciendo que "Si no os circuncidáis *y no os comportáis* conforme a la tradición de Moisés, no podéis salvaros" (Hch 15,1, en cursiva el plus de D05: cf. v. 5). Se produjo una convulsión y una discusión muy tensa de Pablo y Bernabé con ellos, "*puesto que Pablo sostenía con fuerza que debían permanecer exactamente como habían creído. Pero los que habían venido de Jerusalén* ordenaron *a ellos* –a Pablo y Bernabé*, personalmente*–, y a algunos otros, que subiesen a presentarse ante los apóstoles y responsables, en Jerusalén, *para que fueran juzgados bajo su jurisdicción* sobre este asunto" (15,2, en cursiva el plus de D05).

Los apóstoles y responsables se reunieron para examinar la causa. Habiéndose producido una discusión muy grave entre ellos, Pedro se levantó inspirado por el Espíritu Santo –precisa el Códice Bezae–[75] sosteniendo, después de contarles su experiencia en casa de Cornelio, que Dios "purificó mediante la fe los corazones" de los paganos y que, por consiguiente, la pretensión de querer imponer la circuncisión como "un yugo sobre el cuello de los discípulos" "pone a prueba"[76] a Dios; un yugo, por otra parte –recal-

---

[75] Literalmente "en Espíritu" (Hch 15,7 D05): la misma construcción con idéntico significado en Mt 12,28; 22,43.45 D05.

[76] Lucas utiliza el mismo verbo, "¿Por qué ponéis a prueba a Dios?" (Hch 15,10a), que empleó a propósito de Jesús al narrar que "el Espíritu lo fue llevando por el desierto, durante cuarenta días, mientras era puesto a prueba por el diablo" (Lc 4,2), o al contar que sus adversarios, los fariseos, "para ponerlo a prueba, le exigían una señal que viniera del cielo" (11,16), y como hicieron Ananías y Safira "poniendo a prueba el Espíritu del Señor" Jesús (Hch 5,9).

ca– “que ni nuestros padres ni nosotros hemos tenido fuerzas para soportar” (Hch 15,8-10). Y terminó afirmando con contundencia: “Al contrario, nosotros empezamos a creer[77] que nos hemos salvado por la gracia del Señor, Jesús Mesías, de la misma manera que ellos” (15,11).

El impacto de la toma de posición de Pedro fue tal que “los responsables dieron su pleno asentimiento a las palabras pronunciadas por Pedro”, según puntualiza el Códice Bezae (Hch 15,11c D05). Ello propició que la asamblea guardara silencio y pudieran escuchar de labios de Bernabé y Pablo, ahora sí por el orden en que los había elegido el Espíritu Santo (cf. 13,2), “la exposición de todo lo que Dios había hecho –señales y prodigios– entre los paganos por medio de ellos” (15,12).

Consciente Santiago de que peligraba su liderazgo sobre los responsables, ya que éstos se habían pasado a la posición de los apóstoles, pidió a la asamblea que lo escucharan a él. Viendo que no podía rebatir las palabras proféticas pronunciadas por Pedro, echó mano de una tradición ancestral atribuida a Simeón, el Justo (Sir 50,1-2), hijo de Onías II (ca. 198 aC), quien “expuso cómo, por primera vez, Dios se dignó escoger de entre las naciones un pueblo para su nombre” (Hch 15,14), puesto que Israel había sido el único pueblo que había aceptado la Ley que Dios había ofrecido a todas las naciones (cf. Sir 24,1-23: la Sabiduría que plantó la tienda en Israel y que se identifica con la Ley). Se trata de una manera de argumentar típica del judaísmo helenístico[78]. “De este modo [D05] –añade– concordarán [en futuro, D05] los oráculos de los Profetas”, aduciendo una combinación de Jer 12,15 y Am 9,11-12, según la versión griega de los LXX, donde se habla de la restauración de la tienda caída de David, “para que el resto de los hombres busque a Dios, así como todos los paganos sobre los cuales se invoca ya mi nombre” (Hch 15,15-17). Según esto, los derechos de Israel como pueblo de Dios son inalienables. Después de esgrimir esta premi-

---

[77] En lugar del presente *pistéuomen* de B03, D05 y S01 leen en futuro *pistéusomen,* con valor ingresivo; D05 añade al final *Khristou*, para dejar bien claro que el Mesías es patrimonio universal.

[78] No olvidemos que es Lucas quien pone este discurso en boca de Santiago.

sa, Santiago dicta sentencia: "Por consiguiente, yo sentencio[79] que hay que dejar de molestar a los que se convierten a Dios de entre los paganos" (15,19), con la pretensión de que observen la Ley mosaica que conlleva la circuncisión. Sin embargo, para preservar los derechos adquiridos desde un principio por Israel, "hay que ordenarles que se abstengan de la carne contaminada ofrecida a los ídolos, de uniones ilegales y de comer sangre" (15,20 [sigo D05]). Se trata del llamado mínimo noaquita (cf. Gn 9,4: Dios ordenó a Noé que no comiera carne con la sangre vital), de un conjunto de preceptos que Yahvé había ordenado a Moisés para que los transmitiera a Aarón, a los israelitas y a los inmigrantes que vivían entre ellos (Lv 17–18).

El Decreto de la asamblea es una sentencia firme concordada entre las dos posiciones hasta ahora irreconciliables, la de Pedro y los apóstoles, abierta plenamente a los paganos, y la de Santiago y los responsables, partidarios de mantener la Ley mosaica a toda costa. En dicho Decreto hay que distinguir la *decisión unánime*[80] que han tomado ambos grupos junto con la comunidad, consistente en elegir a Judas y Silas y enviarlos para que acompañasen a Bernabé y Pablo (Hch 15,25), y el *compromiso pactado* entre ambos grupos[81]: al Espíritu Santo se le debe atribuir el primer inciso, "no imponeros ninguna otra carga"; a "nosotros", los pactantes, condicionados por la sentencia emitida por Santiago, el segundo inciso, "a excepción de éstas: es indispensable..." (15,28)[82].

El alcance jurídico del Decreto, y por consiguiente su validez, está claramente deslindado en el preámbulo que lo encabeza: "A los hermanos de Antioquía, Siria y Cilicia venidos del paganismo", es decir a las comunidades ubicadas en la provincia romana de Siria.

---

[79] El verbo *krinô,* "juzgar", conserva aquí toda su fuerza: se trata de "dictar sentencia", en calidad de juez; no simplemente de "yo juzgo/opino", como benévolamente suele traducirse. Para el sentido fuerte de ese verbo, puede verse mi *Comentari*, III, 176-8.

[80] "Hemos decidido después de haber alcanzado la unanimidad" (Hch 15,25a) se refiere a la decisión tomada anteriormente también por unanimidad "por los apóstoles y los responsables de acuerdo con la entera comunidad" (15,22).

[81] "Hemos decidido, el Espíritu Santo y nosotros" (Hch 15,28): véase *Comentari*, III, 185.

[82] Sigo la puntuación que se deduce del Códice Bezae: ver *Comentari*, III, 158.

13. La ruptura de Bernabé con Pablo obedece a dos maneras antagónicas de concebir la misión al paganismo

La promulgación del Decreto llenó de alegría a las comunidades de Siria y Cilicia, ya que se evitaban los choques frecuentes entre los judeocreyentes y los creyentes procedentes del paganismo y se privaba de autoridad a los judaizantes partidarios de la circuncisión. Si bien en un principio la sentencia dictada por Santiago y refrendada por los apóstoles y los responsables de la iglesia de Jerusalén zanjaba definitivamente el asunto, las consecuencias de mantener a toda costa la situación privilegiada del pueblo de Israel frente a las naciones paganas no se harían esperar. Pablo, como buen estratega, se dio cuenta de que el espíritu del Decreto podría favorecer su táctica de dirigirse siempre en primer lugar a los judíos de una sinagoga importante, para que su conversión en masa le allanara el camino de la misión a los paganos. Convencido de que con el Decreto en sus manos, ampliando el territorio sobre el que se extendía la jurisdicción de Santiago, lograría vencer las resistencias de los judíos y su rechazo frontal experimentado en el decurso de la misión, propuso a Bernabé visitar las comunidades recién fundadas durante la primera fase (Hch 15,36).

Bernabé, intuyendo como buen profeta el propósito sibilino de Pablo, "había resuelto llevarse consigo a Juan a quien llaman 'Marcos'", es decir al evangelista Marcos que estaba de nuevo en activo ("a quien llaman", en tiempo presente)[83] en la comunidad de Jerosólima (Hch 15,37). Pablo se negó en redondo a llevarse con ellos a quien los había dejado plantados en Panfilia (15,38), pues sabía muy bien que el Evangelio de Marcos era incompatible con la táctica utilizada por él desde el principio de la misión de dirigirse a "las sinagogas de los judíos" –como las designaba Lucas despectivamente–, circunstancia que había motivado que Juan los abandonase. La discusión llegó al paroxismo, hasta el punto de separarse uno de otro (15,39). Entonces Bernabé tomó consigo al evangelista Marcos y recomenzó la misión en Chipre,

[83] Cf. Hch 12,12: "Juan, a quien llaman "Marcos"", en tiempo presente, con 12,25: "Juan, el llamado "Marcos"", en tiempo pasado, con la función de evangelista fuera de servicio, cuando se lo llevaron consigo Bernabé y Saulo al regresar de Jerusalén.

hacia donde el Espíritu Santo los había enviado (cf. 13,4), para que realizaran el éxodo hacia el mundo pagano (Chipre: mar, isla, lugar de prueba). Pablo eligió a Silas y, para evitar toparse con Bernabé, visitó las comunidades partiendo del extremo opuesto, Listra y Derbe (16,1). A continuación hizo circuncidar a Timoteo para que no fuera un estorbo en sus planes de contactar de nuevo con los judíos de aquellos lugares (16,3) y "les iban entregando [a las comunidades recién fundadas], para que los observasen, los decretos sancionados por los apóstoles y responsables que residían en Jerosólima" (16,4 B03). En la manera como lo formula, el Códice Bezae deja entrever el modo solapado cómo Pablo intentó imponerlo a las comunidades cristianas que no estaban obligadas a ello: "Predicaban y les iban transmitiendo con toda valentía que el Señor es Jesús Mesías, al tiempo que les entregaban también los preceptos de apóstoles y responsables que residían en Jerosólima" (16,4 D05)[84].

14. Los obstáculos y señales colocados por el Espíritu Santo y por el Señor Jesús a lo largo de la segunda fase de la misión emprendida por Pablo y Silas

La ausencia de Bernabé repercutirá negativamente en el desarrollo de la misión. Silas pasará completamente desapercibido a lo largo de esta segunda fase (el llamado impropiamente "segundo viaje de Pablo"). A través de las sucesivas intervenciones del Espíritu Santo o del Señor Jesús podremos vislumbrar la manera cómo Pablo pretendía llevar la misión y el modo cómo el Espíritu de Jesús intentó reconducirla. Lucas indica en seis ocasiones que los planes de Pablo y los del Espíritu no corren parejos.

---

[84] La mención de "Jerosólima", situando en ella a los apóstoles y los responsables, a quienes hasta ahora Lucas había situado "en Jerusalén" (cf. Hch 15,2.4), concuerda con el valiente testimonio dado por Pedro, en representación de los apóstoles, y con el pleno asentimiento que –según el Códice Bezae– le dieron los responsables (cf. 15,11b D05). Más adelante situará de nuevo los responsables "en Jerusalén" (cf. 21,18-20). Al referirse a la promulgación del Decreto entre las comunidades de Siria y Cilicia, el Códice Bezae había precisado que Pablo "les iba entregando los preceptos de los responsables" (15,41b D05). Los responsables, sin embargo, seguirán identificados con Santiago y, por consiguiente, con la institución religiosa de "Jerusalén".

Después de promulgar el Decreto de la asamblea por las comunidades de Derbe, Listra e Iconio, sometiendo así a estas comunidades a la jurisdicción de la iglesia-madre de Jerusalén, Pablo y Silas atravesaron Frigia y la región de Galacia y se propusieron abrir un nuevo campo de misión en la provincia de Asia, cuya capital era Éfeso, pero el Espíritu Santo se lo impidió taxativamente: "fueron impedidos por el Santo Espíritu de exponer *a nadie* (+ D05) el mensaje *de Dios* (+ D05) en la provincia de Asia" (Hch 16,6). "El mensaje de Dios" designa la revelación confiada por Dios a Israel y que ha llegado a su cumplimiento en la persona de Jesús el Mesías. El Espíritu Santo quiere impedir que Pablo siga utilizando categorías judías ininteligibles para la sociedad pagana.

"Habiendo llegado al confín de Misia, quisieron ir a Bitinia, pero no se lo consintió el Espíritu de Jesús" (Hch 16,7 D05). El plan concebido por los misioneros de ir hacia el norte, por haber sido impedidos de dirigirse al oeste, es abortado de nuevo por el Espíritu, calificado ahora de "el Espíritu de Jesús", puesto que el Espíritu Santo sólo conoce un Proyecto, el que se ha encarnado en Jesús. El texto alejandrino lo presenta como un intento frustrado: "Al llegar al confín de Misia, intentaron dirigirse a Bitinia" (16,7 B03).

Procedentes del este (Listra, Derbe, Iconio), impedidos de ir hacia el oeste y el norte y resueltos a no encontrarse con Bernabé que viene del sur[85], sólo les quedaba una opción: tomar la dirección que marca la bisectriz del cuarto cuadrante y dirigirse a Tróade. Enfrente tenían el mar; al otro lado del mar Egeo, Europa. Bajo el aspecto de un personaje corporativo, "cierto macedonio", en representación de los europeos, Jesús invita a Pablo a atravesar el mar hacia Europa. La invitación tiene lugar "durante la noche" oscura en que Pablo había quedado sumido. La visión del Señor, por la cual Pablo es invitado a atravesar el mar y a tomar el camino del

---

[85] Tras romper con Pablo, Bernabé tomó consigo a Marcos y recomenzó la misión en Chipre (Hch 15,39). Lo más probable es que resiguieran las mismas ciudades fundadas durante la primera fase de la misión (cf. 15,36), pero no con la intención de promulgar ahí el Decreto de la asamblea de Jerusalén, como pretendía Pablo (cf. 15,36), Decreto que habría debido quedar restringido a las comunidades de Siria y Cilicia (cf. 15,23), sino al contrario de predicar en ellas el Evangelio de Marcos que hasta aquel momento no había podido ser anunciado, pues Pablo no cejaba de ir a "las sinagogas de los judíos".

éxodo hacia Europa, es una experiencia interior y personal ("se apareció a Pablo", Hch 16,9a). Reaparece aquí el grupo del "nosotros"[86], del cual probablemente formaba parte Lucas. El Espíritu Santo intenta suplir de algún modo la ausencia de Bernabé mediante la presencia/ausencia de ese grupo. El grupo del Espíritu, una vez Pablo se haya "despertado" (según D05 se había desinteresado de la visión) y les haya contado la visión, comprenderá que el Señor Jesús los tenía llamados desde tiempo para anunciar la buena noticia a los habitantes de Macedonia (Hch 16,10)[87]. A falta de Bernabé, un grupo anónimo irá marcando a Pablo el camino a seguir.

Del tercer impedimento sólo hay constancia en el Códice Bezae. A consecuencia de los repetidos fracasos de Pablo en Tesalónica y Berea, provocados por su obstinación de ir en primer lugar a "la sinagoga de los judíos" (Hch 17,1.10), los hermanos de Berea "lo enviaron para que se fuera en dirección al mar" (17,14 D05), mostrándole así la ruta del éxodo. Pablo llegó a Atenas, pero antes tuvo que esquivar una dificultad, atestiguada tan solo por el Códice Bezae: "Con todo, dejó a un lado la región de Tesalia, pues había sido impedido de proclamarles el mensaje" (17,15 D05). En adelante, ya no encontraremos más impedimentos de ese tipo.

En Corinto, como de costumbre, Pablo había acudido uno y otro sábado a la sinagoga, para ver si convencía a todos los judíos de la ciudad de que Jesús era el Mesías. Un enésimo fracaso lo sumió en una noche oscura. Durante la noche el Señor Jesús le indicó en una visión que no se desanimara, sino que hablara a la sociedad pagana: "No temas; al contrario, sigue hablando y no te calles, que yo estoy contigo, y nadie que te ataque podrá hacerte daño, pues tengo un pueblo numeroso en esta ciudad" (Hch 18,9-10). Para el Señor los paganos son tan "pueblo" como los judíos. Animado por esta experiencia, Pablo se quedará allí un año y medio (18,11).

---

[86] Según el Códice Bezae: cf. 11,27 D05 y 13,14 D05; según el texto alejandrino se presentaría aquí por primera vez.

[87] Las discrepancias son muy notables entre el texto alejandrino: "Apenas [Pablo] tuvo la misión, nos esforzamos por salir inmediatamente para Macedonia, convencidos que Dios nos había llamado a darles la buena noticia" (Hch 16,10 B03/S01) y el Códice Bezae: "Una vez se hubo despertado, [Pablo] nos contó la visión, y comprendimos que el Señor [Jesús] nos había llamado a dar la buena noticia a los habitantes de Macedonia" (16,10 D05).

Camino de Antioquía de Siria, al final de la segunda fase de la misión, Pablo pasó por Éfeso (Hch 18,18-19a). Como siempre, el sábado siguiente entró en la sinagoga y se puso a discutir con los judíos (18,19b). Cuando los efesios le suplicaron que se quedase allí por más tiempo, no accedió y se despidió diciendo: "*Es necesario en absoluto que yo celebre la fiesta –llegado el día– en Jerosólima;* volveré con vosotros cuando Dios quiera" (18,21, en cursiva el plus de D05). La omisión del primer inciso en el texto ordinario es sorprendente. Pablo se acuerda muy bien de la primera vez en que el Espíritu Santo le impidió evangelizar la provincia de Asia y le consta que es voluntad de Dios insoslayable (*dei me pantôs*) que celebre la Pascua con la comunidad helenista de Jerosólima. Sólo cuando le conste que entra ya en los planes de Dios la evangelización de la provincia de Asia, abrirá allí un nuevo campo de misión.

15. Pablo supedita la apertura definitiva de la misión al paganismo (Roma) a sus planes de vencer, con la gran colecta, la resistencia frontal de la iglesia judeocreyente (Jerusalén) a su proyecto misionero

La fundación de la iglesia de Éfeso (Asia) fue fruto de una transacción. Pablo se encontraba de nuevo en la región de Galacia y Frigia (Hch 18,23), al igual que al inicio de la segunda fase (cf. 16,6: orden inverso), y tenía en proyecto realizar una gran colecta para los pobres de Jerusalén. Pero el Espíritu Santo lo invitó a cambiar de planes. El pasaje se ha conservado tan solo en el Códice Bezae: "Queriendo Pablo por propia iniciativa dirigirse a Jerosólima, le dijo el Espíritu que volviera a la provincia de Asia" (19,1a D05) para que fundara comunidades en el seno de esta provincia romana.

Después de fundar la iglesia de Éfeso y de discutir en la sinagoga durante tres meses y en la escuela de cierto Tirano durante dos años, "todos los habitantes de la provincia de Asia, lo mismo judíos que griegos, pudieron escuchar el mensaje del Señor" (Hch 19,1b-10). Pablo, sin embargo, no cedió en su tan acariciado proyecto de ganarse para su causa a los judeocreyentes fanáticos de Jerusalén y tomó la decisión irrevocable de ir a Jerosólima, después de atravesar las regiones de Macedonia y Grecia, aplazando,

así, *sine die* la visita a Roma. El texto es común a ambas recensiones. De momento Lucas no revela cuál fue el motivo de esta decisión irrevocable[88], pero deja entrever que tenía en cartera otro proyecto, procedente éste del designio divino: "Después de haber estado yo allí [Jerosólima], tengo yo que (*dei me*) visitar también Roma" (19,21). El proyecto de visitar Roma había sido fijado por el designio de Dios; el de volver a Jerosólima obedece a una decisión suya personal, y por cierto irrevocable, que había tomado con posterioridad.

El viaje de Pablo por todas las comunidades de Macedonia y Grecia tenía como objetivo recoger la colecta que las diversas iglesias habían amasado (Hch 20,1-2). Al cabo de un período de tres meses en Grecia, se produjo un suceso inesperado. Ambas recensiones coinciden en que hubo una conjura de los judíos contra Pablo. El texto alejandrino lo sitúa en el momento en que iba a embarcarse para Siria, momento en que tomó la determinación de regresar por Macedonia. El Códice Bezae, nuevamente, conserva el mordiente del texto original: "Pasados tres meses (en Grecia) y como que había sido tramada por los judíos una conjura contra él, quiso zarpar para Siria. Pero el Espíritu le dijo que regresara por Macedonia" (20,3 D05), situándolo de nuevo en la vía romana, la Vía Egnacia, que atravesaba Macedonia y debía conducirle a Roma. El Espíritu Santo siempre insinúa, nunca da órdenes, ya que respeta por principio la libertad de la persona, al contrario de los espíritus inmundos que toman posesión del hombre, sin respetar su libertad. Por eso se puede hacer caso omiso a sus advertencias, hasta el punto que el Espíritu Santo, por respeto a la persona, opta por el silencio.

En su viaje hecho a su antojo y apresurado a Jerusalén, Pablo evita pasar por Éfeso. Los dos textos coinciden en que "Pablo estaba decidido a pasar de largo Éfeso" (Hch 20,16a), no así en la motivación. Según el alejandrino, "para que no le ocurriera perder tiempo en la provincia de Asia" (20,16b B03); según el Códice Bezae, "no fuera que se presentase algún impedimento en la pro-

---

[88] Lit. "puso para sí (voz media) en su propio espíritu", la parte más profunda de la persona, equivalente a tomar una decisión irrevocable. Puede verse mi "Excursus sobre el uso lucano del término *pneuma*", en *El camino de Pablo*, 156-64.

vincia de Asia" (20,16b D05), un impedimento parecido a los que había experimentado al principio de la segunda fase de la misión. Pablo era consciente de que no debería ir a Jerusalén, pero su obstinación de convencer a todos los judíos, creyentes o no, pudo más que su cada vez más debilitada conciencia: "Se daba prisa, en efecto, a ver si lograba estar en Jerosólima el día de Pentecostés" (20,16c). Era el día más indicado para llevar a cabo su proyecto, como insinúa él mismo en la Carta a los romanos: "Por el momento me dirijo a Jerusalén, prestando un servicio [la gran colecta] a los consagrados; porque Macedonia y Grecia han decidido dar una muestra de solidaridad a los pobres entre los consagrados de Jerusalén. Lo han decidido, sí, y de hecho se lo deben, porque si las naciones paganas han compartido sus bienes espirituales, les deben a su vez una ayuda en lo material" (Rm 15,25-27). En buena parte de las cartas auténticas de Pablo rezuma el proyecto de una gran colecta (cf. 1Cor 16,1-3; 2Cor 8,1-4; 9,1.12).

Pablo, que ha hecho llamar a Mileto a los responsables de la iglesia de Éfeso, se justifica delante de ellos revelándoles lo que le había dicho el Espíritu Santo sobre el fracaso de su proyecto: "Y ahora, mirad, yo, atado por mi propio espíritu, me dirijo a Jerosólima [B03 lee "Jerusalén"], sin saber lo que allí me acaecerá, salvo que el Santo Espíritu, de ciudad en ciudad, me testifica diciendo que prisiones y tribulaciones me aguardan en Jerosólima [B03 omite "en Jerosólima"]" (Hch 20,22-23). A diferencia del alejandrino, el Códice Bezae no revela todavía que el objetivo perseguido por Pablo es la iglesia de "Jerusalén", sino simplemente la de "Jerosólima", no fuera que los responsables de la iglesia de Éfeso le pusieran reparos también ellos, si hubiesen sabido que pretendía enfrentarse a la iglesia oficial de "Jerusalén".

A borde de una nave de cabotaje que hacía la travesía hasta Fenicia, Pablo, acompañado del grupo del Espíritu ("nosotros"), llega a Tiro y deberá pasar allí varios días, el tiempo necesario para que alijaran la carga de la nave (Hch 21,3) y el requerido para que coincidiesen con una reunión dominical de la comunidad. "Dimos con una comunidad de discípulos y pasamos allí siete días. Pero algunos de ellos se pusieron a decir a Pablo que no subiera a Jerusalén" (21,4, página latina del Códice Bezae). Según el texto alejandrino, en cambio, fueron "los discípulos los que instaban a Pablo a que no pusiera pie en Jerosólima" (21,4 B03/א01). Las

advertencias del Espíritu se hacen cada vez más precisas. No se comprueba reacción alguna ni de Pablo ni de "nosotros" ni del resto de la comunidad.

El último aviso del Espíritu Santo, el tercero y definitivo, tendrá lugar en Cesarea. Pablo entra en contacto con la comunidad de Felipe, "el evangelista, uno de aquellos Siete, y nos hospedamos allí. Éste tenía cuatro hijas vírgenes que profetizaban" (Hch 21,8-9). Se trata de una comunidad profética por los cuatro costados y perfectamente instruida por el evangelista. En el caso presente, ambos textos coinciden, salvo en el último inciso. "Cuando llevábamos allí varios días, bajó de Judea cierto profeta, de nombre Ágabo. Vino de nuevo hacia nosotros..." (21,11: cf. 11,28). Con un gesto profético comparable al de los profetas del Antiguo Testamento, "tomó el ceñidor de Pablo, se ató a sí mismo los pies y las manos y dijo: "Esto dice el Espíritu Santo: 'Al dueño de este ceñidor así lo atarán a Jerusalén unos judíos [B03 lee: "en Jerusalén los judíos"] y lo entregarán en manos de paganos'"" (21,11). El máximo oprobio que podía sufrir un judío era que sus propios correligionarios lo entregaran a los romanos. La reacción, ahora sí, tanto del grupo de "nosotros" como de la comunidad del lugar será unánime y reiterada: "Nos pusimos a exhortar a Pablo, nosotros y los del lugar, a que él no *pusiera pie en* [D05; "subiera a", B03] Jerusalén" (21,12). Pablo, que ya había dicho a los responsables de la iglesia de Éfeso que no hacía caso de nadie (cf. 20,24), se declara dispuesto a todo[89]: "yo no solo *deseo* [+ D05] ser atado, sino que estoy dispuesto a morir en Jerusalén por la causa del Señor Jesús *Mesías*" (21,13 + D05). Ya no habrá más advertencias. El silencio del Espíritu Santo se prolongará por espacio de más de dos años hasta que no llegue a Roma y le dé la razón.

16. Las tres infructuosas apologías de Pablo ante sus adversarios, después de haber prescindido de la profecía, que debería ser el signo distintivo de los discípulos

Lucas no sólo ha ampliado el logion conservado tanto por Marcos como por Mateo sobre la asistencia del Espíritu Santo a los

[89] *hetoimôs echô*: recuérdese lo dicho a propósito de Barjesús (n. 69).

discípulos cuando tengan que enfrentarse a los poderes político y religioso (Mc 13,11; Mt 10,19-20), sino que lo ha desdoblado, poniéndolo en boca de Jesús en dos ocasiones (Lc 12,11; 21,14). En ambos casos ha añadido un término que es característico de su obra, el verbo "defenderse, hacer su propia apología" (*apologeomai*)[90]. En lugar de "preparar su propia defensa", cuando los hagan comparecer ante las sinagogas, ante el poder romano o ante las autoridades religiosas del sanedrín, los discípulos deberán comportarse como portavoces del Espíritu Santo, quien les enseñará en aquella ocasión lo que deberán decir (Lc 12,11-12), mientras que Jesús pondrá en sus labios palabras tan sabias que ninguno de sus adversarios podrá hacerles frente o contradecirlos (21,14-15)[91]. Según Lucas ha dejado bien claro en el primer volumen, profecía y apología son incompatibles. Pablo, que ha hecho caso omiso de la triple advertencia del Espíritu Santo para que no subiera a Jerusalén y desistiera, por tanto, de convencer, mediante la gran colecta, a sus connacionales religiosos de que también los paganos debían ser considerados como parte integrante del pueblo de Dios, al encontrarse desasistido del Espíritu Santo ante las autoridades judías y paganas, intentará defenderse echando mano de la apologética. Pero será en vano. No conseguirá liberarse ni de las manos de los judíos, creyentes o no, ni de los paganos, convirtiéndose en un prisionero político, celosamente custodiado por los romanos en una caserna militar en Jerusalén (Hch 21,34.37; 22,24; 23,10.16), primero, y en el pretorio de Herodes en Cesarea, después (23,35), donde permanecerá más de dos años (cf. 24,27).

La primera apología la pronunciará Pablo ante la entera ciudad de Jerusalén –incluidos buena parte de los "millares y millares de creyentes que había *en la Judea* (D05, "entre los judíos", B03), todos ellos fervientes partidarios de la Ley" (Hch 21,20)– amotinada

---

[90] Sólo Lucas, entre los evangelistas, utiliza los términos *apologéomai* (Lc 12,11; 21,14; Hch 19,33; 24,10; 25,8; 26,1.2.24) y *apologia* (Hch 22,1; 25,16). Pablo usa con profusión *apologéomai* (Rom 2,15; 2Cor 12,19) y *apologia* (1Cor 9,3; 2Cor 7,11; Fil 1,7.16; 2Tim 4,16).

[91] Por eso los adversarios de Esteban "fueron incapaces de hacer frente a la sabiduría *que residía en él* y al Espíritu Santo con que hablaba, *siendo así que eran rebatidos por él con toda valentía, sintiéndose impotentes para afrontar la verdad*" (Hch 6,10, en cursiva el plus de D05).

contra él en las escalinatas del templo (21,31-21). La multitud lo interrumpirá cuando se arriesgue a contarles la severa advertencia que Jesús le había hecho cuando oraba en el templo después de su conversión, diciéndole que se exiliara de Jerusalén y se fuera a las naciones paganas (22,17-21). Por segunda vez (cf. 16,21.37-39), Pablo hará recurso a su ciudadanía romana (22,25-29)[92], pero sólo le servirá para que el ejército romano de ocupación lo libere de las manos de los judíos[93].

La segunda apología tendrá lugar en Cesarea ante el gobernador romano Félix, en respuesta a la acusación presentada por el abogado judío Tértulo en nombre del sumo sacerdote Ananías (Hch 24,1-21). Esta vez, la defensa de Pablo terminará en tablas (24,22). Seguirá preso durante dos años, cubriendo Lucas con un tupido velo de silencio ese larguísimo período (24,27).

Entre la segunda y la tercera apología mediará la tercera y definitiva proclamación por parte de Pablo de su ciudadanía romana, ésta vez en forma de apelación al César, cuando el nuevo gobernador romano Festo le proponga subir a Jerusalén, para ser juzgado allí de los cargos que los judíos insistentemente le imputaban (Hch 25,9-11). En el preciso momento en que Pablo se desdice de su propósito de subir a Jerusalén y apela al César de Roma, se produce en su interior un giro de ciento ochenta grados, al aceptar libremente –si bien constreñido por sus repetidos fracasos– revocar su decisión, hasta ahora irrevocable, de enfrentarse a la iglesia de Jerusalén y poner rumbo a Roma, de acuerdo con el designio de Jesús, según le constaba desde un principio (cf. 19,21; 23,11). La tercera apología será la más solemne. Pablo la pronunciará delante del gobernador romano Festo y del rey judío Agripa II y de su hermana Berenice, rodeados de gran pompa, acompañados de jefes militares y de las personalidades de más relieve de la ciudad (25,23). Tampoco esta vez la defensa pronunciada por Pablo (26,1-

---

[92] El Códice Bezae (en cursiva) insiste en esta confesión: “Al oír *esto* el centurión, *a saber, que él mismo se dice ciudadano romano,* fue a avisar al comandante” (Hch 22,26).

[93] “A este hombre que había sido prendido por los judíos e iba a ser eliminado por ellos [cf. Hch 21,31], al enterarme yo [Claudio Lisias] que era ciudadano romano [cf. *supra*], acudí con la tropa [cf. 21,32] y se lo quité de las manos” (23,27).

23) le servirá de nada (26,24-31). La apelación al César, en cambio, sí que surtirá efecto (26,32: cf. 25,25).

17. La misión llega finalmente a Roma: Pablo se dirige definitivamente a los paganos, abandonando su táctica de privilegiar a los círculos judíos

La misión al paganismo, que Jesús había confiado a los Once apóstoles (cf. Hch 1,8), llegará finalmente "al confín de la tierra", simbolizado por Roma, como capital del Imperio romano y por ende del paganismo. El paso definitivo lo dará Pablo, también él un helenista, si bien perteneciente al partido religioso más influyente, "fariseo, discípulo de fariseos" (Hch 23,6; 26,5: cf. Fl 3,5). Pero lo dará no sin antes haber obligado a dar un rodeo considerable a la misión tanto en el espacio como en el tiempo. Después de la gran tempestad, que estará a punto de dar al traste con la misión, Pablo, como otrora Jonás[94], llegará a la meta que le había sido asignada. Pero una vez llegado a Roma, hará todavía un último intento de ganarse a los judíos principales de la ciudad (Hch 28,17-23). Al no lograr su propósito de convencer a toda una comunidad judía importante (28,24-25a), dará finalmente la razón al Espíritu Santo (28,25b-27) y reconocerá por tercera vez –la definitiva– que su misión debía dirigirse desde un principio a los paganos: "Por tanto, enteraos bien de que esta salvación de Dios ha sido destinada a los paganos; ellos sí que escucharán" (28,28 [3]: cf. 13,46 [1]; 18,6 [2]). A partir de ese momento permanecerá allí dos años enteros, "predicando el reinado de Dios y enseñando lo concerniente al Señor Jesús con toda valentía y sin obstáculos" (28,30-31) Pablo ha superado los sucesivos "obstáculos" que él mismo había interpuesto haciendo dar a la misión un rodeo considerable por Jerusalén y Cesarea (la ciudad del César), donde apeló al César para dirigirse definitivamente a Roma. En este momento Lucas da por terminada su "Demostración" dirigida a Teófilo.

La interpretación que hemos presentado de los Hechos de los Apóstoles no se basa en una lectura historizante, sino teológico-

---

[94] Lo he apuntado en mi *Comentari*, IV 338, 343, 346, 349.

crítica. Lucas ha proyectado sobre el segundo volumen el modelo que había propuesto en el primero. Todos los personajes y comunidades que aparecen en el libro de los Hechos deberían conformarse con el modelo de Jesús expuesto en el primer volumen. Lucas ha emprendido un seguimiento de las grandes iglesias y de los personajes más representativos y, sólo una vez éstos estén en sintonía con el mensaje y el encargo de Jesús, dejará de hablar de ellos. En principio, el grupo hebreo liderado por los Once apóstoles habría debido abrir las fronteras del pueblo de Israel llevando el mensaje hasta los confines de la tierra. Sin embargo, debido a su cerrazón provocada por la restauración del número Doce, fueron los inmigrantes helenistas quienes superaron los obstáculos étnicos y religiosos del pueblo elegido y proclamaron sin más el mensaje de Jesús a los paganos, sin que éstos se vieran obligados a hacerse judíos. Los valores del helenismo que corrían por sus venas les habían ayudado a comprender el mensaje de un judío marginal que había sido excomulgado por su propio pueblo y sus dirigentes religiosos y políticos. La sentencia de muerte por crucifixión emitida por las autoridades romanas había propiciado, sin pretenderlo, la apertura del reinado de Dios a todas las naciones, sin exclusivismos ni privilegios nacionales o religiosos.

CAPÍTULO IX

PABLO Y LAS CORRIENTES GNÓSTICAS DE SU TIEMPO

Mercedes LÓPEZ-SALVÁ
Universidad Complutense. MADRID

Más que la exposición sistemática del tema, someteremos en este capítulo a debate hasta qué punto podemos afirmar que Pablo y sus seguidores participaron de ciertas corrientes de la *gnosis* de su época, si las combatieron, si fueron indiferentes a ellas, o si hubo una evolución dentro del paulinismo[1]. Para ello trazaremos en, primer lugar, el perfil de la figura de Pablo, de la tradición en la que se formó y de las corrientes de pensamiento entre las que se desarrolló su vida; a continuación diremos qué entendemos por *gnosis* y después veremos cómo ciertas ideas del pensamiento de Pablo se desarrollaron en la *gnosis* y cómo la *gnosis* incide en el pensamiento paulino del *corpus*.

---

[1] Para ello no sólo manejaremos las siete epístolas que unánimemente se reconocen como auténticas de Pablo (I Tesalonicenses, I y II Corintios, Gálatas, Romanos, Filipenses y a Filemón), escritas aproximadamente entre los años 50 y 56, sino también las Pastorales (I y II Timoteo y Tito), cuya fecha es discutida, y las denominadas "deuteropaulinas" (II Tesalonicenses, Colosenses y Efesios), de las que Col y Ef se escribieron entre los años 70 y 80.

1. La figura de Pablo

Primero, dos palabras sobre la figura de Pablo: en los *Hechos de los Apóstoles* (21,39) se ponen en su boca las siguientes palabras "Yo soy judío, de Tarso, en Cilicia, ciudad bien conocida". Nació, pues, en Tarso (Hch 9,11; 21,39 y 22,3), ciudad de Asia, situada en medio de la llanura cilicia en la Anatolia suroriental y unida al Mediterráneo por el río Cidno, importante cruce de caminos, donde se enlazaban la cultura helenística minorasiática y la semítica de Siria.

Tarso es una ciudad que remonta a época hitita. Sabemos que estuvo gobernada por reyes dependientes de Persia y por sátrapas, hasta que fue conquistada por Alejandro Magno y a partir de entonces recibió una creciente influencia griega. En esta ciudad vivió Cicerón entre los años 51-50 a.C., cuando fue cónsul de la provincia romana de Cilicia, y en el 41 a.C. la visitó Cleopatra, cuando fue a encontrarse allí con el general romano Antonio (Plutarco, *Ant.* 26). Augusto le dio el estatuto de *civitas libera* y le amplió notablemente su perímetro urbano. Tarso tuvo una importante escuela estoica, entre cuyos representantes se encuentran el filósofo Crisipo, Antípatro, maestro de Panecio, y Atenodoro, preceptor de Augusto. Estrabón (*Geografía* XIV 5, 13) dice sobre esta ciudad: "Entre los habitantes de Tarso reina un celo tan grande por la filosofía y por todas las ramas de la formación universal, que su ciudad supera tanto a Atenas como a Alejandría y a todas las demás ciudades, en donde hay escuelas y estudios de filosofía...". Pablo no fue ajeno a la cultura helenística, como lo prueba su buen manejo de la lengua griega y de ciertos conceptos de la filosofía estoica, tan extendida en Tarso.

Según una tradición que procede de San Jerónimo[2], los padres de Pablo se instalaron en Tarso cuando fue ocupada por los romanos la ciudad de Giscala en Galilea, de donde eran oriundos, aunque esta tradición es cuestionable, pues parece más plausible que el traslado de los antepasados de Pablo a Tarso se produjera con la invasión de Palestina por Pompeyo en el 63 a. C. En Tarso,

[2] Jerónimo, *De viris illustribus* 5 (PL 23,646) y *Comm. in epist. ad Philemonem* (PL 26,633ss).

el padre de Pablo adquirió la ciudadanía romana, ciudadanía que el hijo también heredó (Hch 22,25-28).

Por tradición familiar, Pablo fue educado en la religión judía. Él mismo, en la carta a los filipenses (3, 5), se muestra orgulloso de su identidad judía con estas palabras: "Circunciso del octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos, fariseo por ley", también en la epístola a los romanos (11, 1) dice: "También yo soy israelita, descendiente de Abrahán, de la tribu de Benjamín", en Hch 22,3 se afirma que se formó en Jerusalén en la escuela del célebre rabino Gamaliel y en la epístola que envía a los gálatas (1,13-14) reconoce también su apasionada adhesión al judaísmo: "Habéis oído de mi conducta en un tiempo en el judaísmo, con cuánto exceso perseguía yo a la Iglesia de Dios y la asolaba. Aventajaba en el judaísmo a muchos de mi edad en mi generación, siendo celoso en exceso de las tradiciones paternas". De ahí, pues, su fe monoteísta en un Dios creador del mundo y probablemente su conocimiento de la apocalíptica judía.

Del ardor de Pablo en la estricta observancia de la ley mosaica es buena prueba la persecución en sus primeros tiempos de los seguidores de Jesús de Nazaret. Conocida es su participación activa en el linchamiento de Esteban (Hch 7,58; 8,1; 22,20). El autor de *Hechos* explica que entraba en las casas de los cristianos, y que arrastraba a la cárcel tanto a hombres como a mujeres (8,3) y los amenazaba con la muerte (9, 1 y 21). De Pablo afirma G. Barbaglio[3] que "la causa abrazada, primero el judaísmo y luego el cristianismo, ocupaba por completo su espíritu... El ideal griego del hombre despegado y un tanto escéptico le resultó siempre extraño".

El mundo romano aportó también a Pablo la experiencia de un poder unificado y su organización, el derecho y el establecimiento de una red de comunicaciones, que unía entre sí las ciudades más importantes del imperio, amén de una seguridad por tierra y por mar, lo que permitía la libre circulación sin el riesgo continuo de piratas y salteadores. Pablo vivió un importante sincretismo cultural, en el que Occidente se abría a Oriente, y una aspiración a una unidad universal, que, sin duda, proyectó en su ulterior

---

[3] C. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1997) 66.

predicación. Pablo era, pues, ciudadano romano y también fariseo de la Diáspora, abierto al mundo griego y educado en el judaísmo. Los fariseos, aunque muy fieles a la Ley, eran doctrinalmente más abiertos que la otra corriente judía, procedente de las clases aristocráticas, los saduceos, y también más tolerantes con el poder romano. El hecho de que en el proceso de su formación confluya más de una cultura hacen ya de Pablo un personaje complejo. Como señala J. Gnilka[4], Pablo en Tarso creció en un ambiente urbano, allí, como hijo de judíos de la Diáspora, desde su infancia entró en contacto con personas de otras razas y pueblos, y experimentó en esa metrópoli comercial la apertura al mundo. Fue y siguió siendo "un viandante entre dos mundos".

Respecto a la religiosidad del Imperio Romano en época de Pablo debe decirse que, caídos en crisis los dioses olímpicos, se dio entrada a divinidades orientales como la minorasiática Cibeles, la egipcia Isis, Mitra, de origen persa, o Atis, y revivieron las celebraciones mistéricas en honor de Deméter, Dioniso, o las que protagonizaban los grupos órficos. En estas religiones el dios padecía, moría y luego revivía de algún modo, y quienes de alguna manera participaban en la pasión y muerte del dios, participaban también en su revivificación. Eran, pues, religiones de carácter salvífico, que daban cabida a todo tipo de personas[5]. Junto a esta religiosidad se desarrolló también entre la población más culta una tendencia a adaptar categorías de índole religiosa a las categorías del pensamiento de la filosofía griega, especialmente de la platónica. Este movimiento se da tanto en el paganismo como en el judaísmo. Parte de él se conoce con el nombre de *gnosis,* "conocimiento". Hoy se habla de una "gnosis precristiana". (Véase el cap. XVIII). Volveremos sobre el tema más adelante.

El celo religioso que inspiró a Pablo su formación en el judaísmo es el que le impulsa a ir a Damasco para llevarse detenidos a los judeocristianos de allí a Jerusalén. En el camino tuvo lugar la célebre caída y su súbita conversión, que relata en términos de experiencia extática con una transformación existencial del perse-

---

[4] J. Gnilka, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona 1998) 25.

[5] Cf. el capítulo X y en general J. Alvar, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano* (Barcelona 2001).

guidor[6]. La revelación teofánica, con la repentina ceguera, le van haciendo tomar contacto con su misión. Se ha señalado que "sólo el hombre judío es consciente de que una revelación contiene una misión", pues "el hombre griego no tenía a ningún dios que lo tomara a su servicio y lo mandara como enviado"[7]. A partir de este momento, superadas las resistencias que la nueva religión de Jesús le generaba, Pablo despliega su estrategia evangelizadora, que consistirá en propagar por las ciudades más importantes del Imperio Romano esa rama del judaísmo que ve en Jesús de Nazaret el Mesías prometido más allá de las fronteras de la Palestina rural donde surge[8].

Así, pues, camino a la ciudad de Damasco tuvo lugar su conversión. Estableció, al poco, su centro de actividad en Antioquía[9] y después predicó en las principales ciudades helenísticas del reino nabateo, como Petra, Filadelfia, Gerasa y Bostra. Estuvo en Jerusalén[10]. Viajó a Atenas, a Corinto, a Creta y a Chipre. Estuvo en las ciudades más importantes de Asia Menor como Éfeso y Mileto y en las del valle del Lico. Pasó por la Tróade y por las principales ciudades de Macedonia[11]. Murió en Roma. Recorrió por las vías del imperio en su predicación más de 16.000 kms. En las ciudades grecorromanas que visitó, debió de entrar en contacto con los judíos en las sinagogas y también con esos filósofos estoicos o cínicos que por las calles y las plazas exponían públicamente su filosofía. El celo misionero de Pablo y la red de comunicaciones del Imperio Romano fueron factores determinantes en la salida del cristianismo del ámbito rural palestino, para convertirse en un fenómeno urbano y en una religión universal.

---

[6] Alvar, *Los misterios*, 68.

[7] L. Baeck, *Der Glaube des Paulus* (Darmstadt 1969) 568, citado por Barbaglio, *Pablo*, 74.

[8] Cf. J. Rius Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (Madrid 1984).

[9] Cf. J. Rius Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana* (Córdoba 1989).

[10] Cf. J. Rius Camps, *Comentari als Fets dels Apostols, vol. I, Jerusalem. Configuració de l'esglesia judeo-creyent* (*Ac* 1,1-5,42); Vol. II, *Judea y Samaria. Genesis de l'església cristiana a Antioquía* (*Ac*. 6,1-12, 25) (Barcelona 1991-93).

[11] *Cf.* J. Rius Camps, *Comentari als Fets dels Apostols,* vol. III*, «Fins als confins de la terra». Primera i segona fases de la missió al paganisme (AC. 13,1-18,23)* (Barcelona 1995).

Sabemos que en la mayoría de las ciudades del Imperio se habían instalado comunidades judías, que se regían por sus propias leyes e instituciones. Según W.A. Meeks[12] vivían en el siglo I entre cinco y seis millones de judíos en la diáspora. Eran entre el diez y el quince por ciento de la población de una ciudad. Conocemos por Josefo (*Ant.* XIV 259-261) que el consejo y *demos* de Sardes, a instancias de C. Lucio Antonio, propretor de la provincia de Asia, a quien los judíos de la ciudad le habían solicitado que se garantizaran sus derechos, aprobó en el año 43 a.C. un decreto, por el que se concedía a los ciudadanos judíos el derecho a reunirse y a desarrollar su vida ciudadana, a juzgar los pleitos por sí mismos, a contar con casas para vivir con su esposa e hijos y a tener lugares donde ofrecer sus plegarias y sacrificios a Dios[13]. En esta ciudad algunos judíos ocuparon cargos oficiales. En Alejandría sabemos que constituían una ciudad dentro de la ciudad. En el teatro de Mileto se reservaban asientos de honor a algunos judíos y sabemos por inscripciones que en Afrodisias desempeñaban todo tipo de oficios en la población.

Se caracterizaban, en efecto, estas comunidades judeohelenísticas por vivir la tensión entre conservar sus señas de identidad, que les diferenciaban de los paganos, y su tendencia a la adaptación, incluso por conveniencia, a la cultura dominante, a la que respetaban y con la que en muchos casos podían armonizar sus tradiciones bíblicas. Estas comunidades judías eran, como Pablo, grecoparlantes, y estaban integradas en ciudades que vivían de la artesanía y del comercio. Según testimonio de *Hechos*, a ellas acudían Pablo o los misioneros paulinos, en primer lugar, cuando llegaban a una nueva ciudad para su predicación. De ahí que Pablo subrayara su condición de judío en algunas de sus cartas (1 Cor 9,20; Rom 11,1; Gál 1,14 y Flp 3,5), sin nunca renegar de ella pero sí superándola.

Por ello se encuentran –¿cómo no?– elementos de la religiosidad judía en su predicación[14]. Como es universalmente reconoci-

---

[12] A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca 1988) 63.

[13] Citado por Meeks, *Cristianos urbanos*, 64-5.

[14] Cf. J.J. Bartolomé, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1998) 89-91.

do, Pablo estuvo familiarizado con la metodología hermenéutica de los rabinos; y, probablemente, también formaran parte de su bagaje cultural algunas ideas de la literatura apocalíptica judía, como son la creencia en un inminente fin del mundo, tal como lo expresa en 1 Tes (4,13-18) y 1 Cor (7,29) o la imagen de la cólera de Dios como en Rom 1,18.

No me voy a detener ahora en los estudios y monografías, que desde finales del s. XIX y a lo largo de todo el XX estudian los diferentes influjos que pudieron conformar la religión que Pablo predicó. Hay, además, buenos estados de la cuestión al respecto[15]. Diré tan sólo que hoy, a pesar de que sigue habiendo posturas más o menos matizadas, existe una opinión bastante generalizada de que Pablo no es sino un reflejo de la "ósmosis cultural y religiosa entre el judaísmo y el helenismo de la época"[16].

2. La Gnosis

Debemos detenernos un poco más en esa expresión filosófico-religiosa de esta época de sincretismo que fue la *gnosis*. En época helenística se usó el término *gnosis* para expresar en el ámbito de lo religioso el conocimiento de Dios o los secretos divinos. El conocimiento que implica la *gnosis* va más allá de lo lógico-especulativo, es un conocimiento intuitivo, en el que, de alguna manera, el que conoce se funde con lo conocido[17]. En palabras de A. Piñero[18] la *gnosis* designa "un movimiento religioso sincrético que tiene sus primeras manifestaciones en el s. I de nuestra era, y que florece con esplendor en el s. II, en especial en aquellas versiones que se relacionan con religiones conocidas en esos dos siglos: el judaísmo y el cristianismo". Su objetivo no es tanto transmitir un sistema de conocimiento cuanto "suscitar y fortalecer una conciencia que trasciende las coordenadas de espacio y tiempo del

---

[15] Véase, a título de ejemplo, Bartolomé, *Apóstol de Cristo*, 37ss, Gnilka, *Pablo de Tarso* (n. 4) 11-22.

[16] Cf. Barbaglio, *Pablo,* 225.

[17] Cf. A. Piñero, J. Montserrat y F. García-Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos* (Madrid 1997) 37.

[18] A. Piñero et al., *Textos gnósticos* I, 32, 37.

mundo presente". También ha señalado el mismo autor[19], que este movimiento denominado *gnosis* "representaba un grupo minoritario que se distingue del conjunto de la sociedad… por el hecho de poseer un conocimiento superior". Frente a quienes han querido ver, siguiendo una tradición que procede de finales del s. XIX, un origen helenístico en la *gnosis* y frente a quienes han buscado sus orígenes en fuentes iranio-babilónicas, hoy se acepta, sobre todo, gracias a los hallazgos de Nag Hammadi en 1946, que, al menos la *gnosis* que conocemos actualmente, pudo tener un origen judío.

La *gnosis* judaica es entendida por J. Montserrat[20] como una exégesis alegórica del Antiguo Testamento que adaptaría los temas bíblicos a ciertas categorías de la filosofía helenística. Presentaba esta *gnosis* judaica dos corrientes, una, la escatológico-mesiánica, que evolucionaría en la apocalíptica, y otra la de la interiorización de la Ley, que representaron los fariseos y la literatura rabínica, y que está bien expresada en el libro IV de los Macabeos. En la *gnosis* judaica hay dos posturas frente al Dios Creador: una, la de aquéllos como Cerinto o el autor del libro de Baruc, que describen al Dios creador como una divinidad benévola y la de los que la describen como un dios de segundo orden, torpe, e incluso con algún rasgo malévolo. Aquí habría que incluir a Simón Mago y sus seguidores, quienes estarían doctrinalmente próximos a los autores de algunos tratados de Nag Hammadi, como *Sobre el origen del mundo* o la *Hipóstasis de los arcontes*. Textos ilustrativos de la *gnosis* judaica se hallan entre los apocalipsis y los apócrifos intertestamentarios, ciertas obras de Filón de Alejandría y algunos escritos esenios.

La *gnosis* griega tiene sus antecedentes en Platón y sus predecesores órfico-pitagóricos y en las exégesis ya más tardías del *Timeo*, así como en líneas de pensamiento que se reflejan en algunos tratados cosmogónicos de los *Hermetica* griegos –conjunto de textos de diferentes época presenta a su vez un sincretismo de otras culturas, entre las que la egipcia se lleva la mayor parte–, aunque encontrará en el platonismo medio y en el neoplatonismo su mejor cauce de expresión.

---

[19] Piñero et al., *Textos gnósticos* I, 34.

[20] J. Montserrat, *Los gnósticos* I (Madrid 1990) 21-33.

De la *gnosis* cristiana no tenemos documentos literarios del s. I (salvo que se considere un documento "gnóstico" el Evangelio de Juan; véase el capítulo XIII). Hasta hace poco la conocíamos, además, sobre todo por sus detractores, los heresiólogos cristianos, Ireneo de Lyón e Hipólito de Roma (s. II), que se aplicaron en señalar sus desviaciones de pensamiento respecto a lo que comenzaba a ser la ortodoxia[21]. Contamos también con la tradición indirecta ofrecida por Orígenes, Clemente de Alejandría y Epifanio de Salamina. Gracias a ellos conocemos fragmentos de las obras de Teódoto y, Ptolomeo, seguidores de Valentín, y los comentarios a Juan de Heracleón, muy citados por Orígenes.

Los escritos gnósticos hallados en la población egipcia de Nag Hammadi, a unos 100 kms. de Luxor, han sido de capital importancia para ampliar nuestro conocimiento de la *gnosis*, y han venido a confirmar que las exposiciones de los heresiólogos respondían, en efecto, a las doctrinas de los gnósticos. Los textos de Nag Hammadi no constituyen tampoco un *corpus* unitario, sino que en ellos se encuentran elementos de tradiciones diversas y son sobre todo "un sistema de pensamiento conscientemente sincrético"[22]. Como han puesto de manifiesto A. Piñero y J. Montserrat[23], los personajes desconocidos que manejaron estos textos debían de tener una mente abierta y una intención clara de aprovechar cualquier escrito que les pudiera iluminar en la búsqueda de la verdad, cualquiera que fuera su procedencia. Por tanto, debe decirse que la *gnosis* no fue ni un grupo único ni una herejía cristiana ni mucho menos una religión independiente sino "más bien una atmósfera o un talante espiritual que abraza ciertas ideas básicas"[24].

La *gnosis*, en general, agrupa, pues, corrientes de diversas procedencias, que sólo fueron consideradas como algo heterodoxo, cuando comenzó a definirse como "ortodoxia" la doctrina eclesiástica. Ireneo, cuando habla de los gnósticos, no se refiere tanto

---

[21] Han sido traducidos al castellano por J. Montserrat (véase n. 20), quien ha señalado que su originalidad ha consistido en una profundización en la exégesis veterotestamentaria y en su apertura al helenismo, en particular al platonismo (pp. 36-37)

[22] Piñero et al., *Textos gnósticos* I, 96.

[23] Piñero et al., *Textos gnósticos* I, 29.

[24] Piñero et al., *Textos gnósticos* I, 89.

a sus acuerdos doctrinales cuanto a su resistencia a aceptar la autoridad del clero y el canon neotestamentario. Generalmente los escritos gnósticos son una reflexión sobre la divinidad, sobre el universo y sobre el hombre, sobre su origen, su constitución, su lugar en el mundo, y también sobre su salvación, así como sobre algún que otro tema relacionado con la astrología, la magia o la alquimia. Su contenido es, pues, teológico, cosmológico y cosmogónico, antropológico y soteriológico. Intenta ofrecer una concepción completa del mundo, que pueda ser comprendida, y dar respuesta a las preguntas que el hombre de todas las épocas se plantea. A estos saberes se accede mediante la introspección o mediante la revelación, y en ellos el hombre tiende a su autocomprensión y a la comprensión de su situación en el mundo y de su posición ante la divinidad.

La *gnosis* cristiana consistiría en una reinterpretación alegórica del Antiguo Testamento con las categorías filosóficas del platonismo. Sus características, a grandes rasgos, de acuerdo con uno de sus más conspicuos representantes, Valentín, serían las siguientes: a) Distinción entre un Dios Trascendente y un Demiurgo, creador del mundo. b) En su cosmogonía la creación del mundo viene explicada por el deseo del Ser perfecto de manifestarse. Por ello se unió a su Pensamiento y produjo por emanación a su Unigénito o *Nous* (Mente) y también a Verdad, que a su vez se unen y generan a otros dos eones o entidades divinas, que son Logos y Vida, y así por una serie de sucesivas generaciones se constituye el Pleroma o conjunto total de la divinidad.

Una de estas entidades divinas, Sabiduría, pretendió llegar antes de tiempo al conocimiento del Padre, lo que provocó su caída. Esta caída de Sabiduría significó el principio de la materia y del universo. Pues de las lágrimas de Sabiduría procede toda la sustancia húmeda del universo, de su tristeza la materia primigenia e inteligible y de su sonrisa la luminosidad. Pero Sabiduría expiará su excesiva curiosidad, de manera que parte de ella accederá de nuevo al Pleroma mientras que otra quedará fuera de él, separada por el eón Horos (Límite). Tal es el carácter semidivino y semihumano de Sabiduría. La materia sensible será, pues, su obra, que creará a través del Demiurgo, quien también crea a los ángeles y al hombre. c) En el hombre distinguen entre cuerpo, parte material, y alma o chispa divina, que debe ser reintegrada a su lugar de ori-

gen. d) De acuerdo con la antropología y la soteriología gnóstica el Demiurgo, al crear al hombre, le insufla una chispa divina. Esta chispa debe ser despertada y reintegrada al lugar de donde procede, pero este rescate de la chispa divina aherrojada en la materia sólo puede suceder cuando el hombre mediante una revelación tome conciencia del mundo material y del espiritual, y de la parte divina que hay en él, que mediante el conocimiento de sí debe ser despertada de su sueño en la materia para librarse de ella y reintegrarse en el mundo divino. Este Revelador o Salvador del hombre se redime, a su vez, a sí mismo, al rescatar la parte divina que le pertenece y devolverla al Pleroma[25]. En algunos tratados se le identifica con Jesús. En otros con Adán, Set, Melquisedec, algún ángel etc.

En cualquier tipo de *gnosis* la mejor manera de recibir esa revelación o iluminación es volverse hacia sí mismo y mantener una adecuada actitud interior. En el *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* de Nag Hammadi el Maestro le dice al discípulo: "Yo expongo la acción para ti, pero la comprensión mora en ti", y le sugiere la plegaria, el canto y la meditación silenciosa para llegar a la experiencia personal de la divinidad (52, 15-18). En el libro de *Tomás, el Atleta*, se habla también del autoconocimiento como algo específico de la *gnosis*. Dice el Salvador a su hermano Judas Tomás: "Yo soy el conocimiento de la verdad. Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante, has llegado a conocer, y te llamarán 'el que se ha conocido a sí mismo'. Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad del Todo" (II 138,15-20)[26].

Estos procesos de introspección llevaron a los gnósticos, como es lógico, a ser muy críticos con la jerarquía y a no aceptar fácilmente normas externas. Así en el *Testimonio de la Verdad* (69,9-10 y 18; 73,18-22) se critica a la institución eclesiástica por su exigencia de fiel obediencia y se tacha a sus maestros de "inmaduros"[27].

---

[25] Cf. A. Piñero, *El otro Jesús. Vida de Jesús según los Evangelios apócrifos* (Córdoba 1993) 161ss.

[26] *Cf.* Piñero et al., *Textos gnósticos* II, 274-5.

[27] *Cf.* Piñero et al., *Textos gnósticos* III, 232.

En el *Evangelio de Felipe* (*NHC* II 3, 63,12) se compara a ciertos cristianos ortodoxos al asno de la noria que da muchas vueltas y no avanza ni llega a ninguna parte[28]. En el *Segundo Tratado del gran Set* (61,20) se denuncia a ciertos próceres de la Iglesia, que no han conocido la grandeza de la verdad, por apartar a la gente de "la verdad de su libertad" y pretender controlarla mediante el sometimiento y el miedo[29], y el gnóstico cristiano Valentín, que admitía el liderazgo de sacerdotes y obispos, pero no el que fueran depositarios de la verdad última, censuraba a la autoridad eclesiástica por elaborar una doctrina de imitación, con falta de vida, y sin dar lugar a la creatividad de sus seguidores.

3. Pablo y la Gnosis

Pues bien, sobre la cuestión hasta qué punto Pablo participó de estas ideas o él mismo las inspiró[30] debe versar nuestro debate. ¿Fue un gnóstico griego? ¿un gnóstico judío? ¿Un gnóstico cristiano? ¿Fue gnóstico? ¿Conoció el gnosticismo? ¿Lo defendió? ¿Lo criticó? Creo que lo mejor será que dejemos hablar a los textos. Que este debate sobre el pensamiento de Pablo (hombre complejo, como decía antes) no es nuevo, lo pone de manifiesto Tertuliano (*Adv. Marc*. III 5,4), quien ya declaró a Pablo como "el apóstol de los herejes"; y también los ebionitas, aunque por otros motivos, dicen de Pablo que es un apóstata de la ley (Ireneo, *Adv. Haer.* I 26,2).

Los gnósticos del s. II, en cambio, especialmente los valentinianos, se inspiraron en él y citan con frecuencia sus cartas, así Teódoto en su interpretación de Jesucristo, o en la interpretación del Adán terreno y del Adán espiritual, o Ptolomeo en la *Carta a Flora* en unas reflexiones en torno a la ley. También entre los escritos de Nag Hammadi hay dos que se atribuyen al apóstol, la *Oración del apóstol Pablo* y el *Apocalipsis de Pablo*, otros, en los que se le cita como en *La carta a Regino*, *La Exégesis del Alma, Las Enseñanzas de Silvano*, y hay otros en los que se observa un claro

[28] *Cf.* Piñero et al., *Textos Gnósticos* II, 35.

[29] *Cf.* Piñero et al., *Textos Gnósticos* III, 179.

[30] Cf. E. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Harrisburg 1992).

influjo de su doctrina, como en el *Tratado Tripartito*, el *Evangelio de la Verdad*, el *Evangelio de Felipe* y el *Testimonio de la Verdad*. Probablemente por la recepción que hubo entre los gnósticos cristianos de las cartas de Pablo, Reitzenstein[31] lo consideró "el más grande de los gnósticos", mientras que Schmithals[32] piensa que los peores adversarios de Pablo fueron los judeocristianos gnósticos, contra quienes precisamente van dirigidas sus críticas de Gálatas y de las cartas pastorales.

De hecho, Pablo advierte a los gálatas frente a los que los alborotan y "quieren dar la vuelta al Evangelio de Cristo" (Gál 1,7) y censura también a los judíos que pretenden obligar a los gentiles a "judaizar" (2,14). En 1 Cor 3, 10 afirma Pablo que la sabiduría de este mundo necedad es a los ojos de Dios, y que son los griegos los que buscan la sabiduría (1,22), y también frena a quienes dicen "todo me es lícito" (6, 12) y aconseja no ir más allá de lo que está escrito (4,6). De igual modo en la epístola deuteropaulina a los colosenses se les previene tanto frente a quienes quieren atraerlos con persuasiva elocuencia a las vacías falacias de la filosofía (Col 2, 4 y 8), como frente a quienes les agobian con el cumplimiento de la ley (2, 21), y en las dirigidas a Timoteo se le advierte contra la palabrería y contradicciones del "conocimiento" (*gnosis*) "de nombre engañoso", del que algunos se jactan (1 Tim 6,20). También al principio de esta carta se aconseja no prestar atención a quienes relatan mitos y genealogías interminables, lo que precisamente se hacía en la *gnosis*. Ireneo en el Prefacio de su *Adversus Haereses* comienza citando este pasaje sobre las "genealogías inacabables", que caracterizaban a los gnósticos. El "Pablo" de las Pastorales predice que algunos apostatarán de la fe por prestar oídos a espíritus seductores y doctrinas de demonios (1 Tim 4,1) y en 2 Tim 3,13ss opone el estudio de las Sagradas Escrituras a la enseñanza de los que seducen mediante la palabra. Muchos de estos falsos maestros, charlatanes y seductores son "los de la circuncisión" (Tito 1,10). Quiénes eran los adversarios o esos maestros de seductoras palabras, a los que el "Pablo" de las Pastorales se refiere es una de

---

[31] R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig 1910) (reed. Stuttgart 1966).

[32] W. Schmithals, "The Corpus Paulinum and Gnosis" en A. Logan y A. Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis* (Edimburgo 1983) 115.

las cuestiones que aún hoy tiene abierta la investigación paulina. ¿Eran judíos, gnósticos, filósofos paganos, rivalidades personales? ¿Se refiere siempre a los mismos o tiene más de un frente abierto? Son temas aún hoy susceptibles de debate.

Pablo en 1 Cor 2,6ss define la "sabiduría" que predica, como no perteneciente a este eón ni a sus "arcontes" o gobernantes, sino como "sabiduría de Dios, oculta en el misterio, predefinida por Dios antes de los tiempos"[33]. También en *Colosenses* se define la naturaleza de la enseñanza de Pablo con un vocabulario de colorido inequívocamente gnóstico. Enseña "a todo hombre en toda sabiduría" para presentarlo "perfecto" en Cristo (Col 1,28) y les exhorta a "alcanzar la plenitud de la inteligencia con vistas al conocimiento del misterio de Dios, en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento" (2,2-3), pues "en él habita toda la plenitud (pleroma) de la divinidad corporalmente" (2,9). Al comienzo de *Colosenses*, tras el saludo y la acción de gracias, su autor, probablemente un discípulo de Pablo, ora para que los destinatarios alcancen el pleno conocimiento de su voluntad (de Cristo) en toda sabiduría e inteligencia espiritual (1,9) y también a continuación se habla de "liberación", de "tinieblas" y de "luz". Los conceptos y el vocabulario que encontramos en la epístola a los efesios son también muy utilizados en la *gnosis*. En *Efesios* se habla de "recuperación", de "remisión", de "sabiduría", de plenitud o "pleroma" (1,7-11) y más adelante de "espíritu de sabiduría", "conocimiento", "iluminación", "poder", "pujanza", "plenitud" (1,17-23). No obstante, algunos autores, como Schmithals[34], aún reconociendo el vocabulario gnóstico que emplea, han visto también en esta carta varias puntadas de polémica antignóstica, como, por ejemplo, el despojar de poder a ciertas potencias (Ef 1,10.3.9 y 15), unidad de la iglesia y otras. En *Efesios* 3,10 –ha señalado también Schmithals– hay cierta polémica antignóstica cuando se dice que Dios lo creó todo para que su multiforme sabiduría se diese a conocer a los principados y potestades de los cielos

---

[33] *Cf.* E.E. Ellis, „Weisheit und Erkenntnis im 1. Korintherbrief", en Idem (ed.), *Jesus und Paulus, Festschrift für W.G. Kümmel zum 70. Geburtstag* (Gotinga 1978) 109-28.

[34] W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Darmstadt 1984) 70ss y 83ss.

mediante la Iglesia. Pero hay, en efecto, coincidencias léxicas relevantes entre estas cartas y los escritos gnósticos.

Respecto a la Ley Pablo adopta una actitud que se aproxima más a la libertad propia de los griegos que al rigorismo judío, aunque ciertas ramas gnósticas del judaísmo tuvieron, al parecer, una postura próxima a la de Pablo. Esta actitud ante la Ley es también la que mantendrán los gnósticos del s. II. Claramente Pablo dice que "Cristo nos redimió de la maldición de la Ley" (Gál 3,13 y 4,5) y que con la venida de Cristo ya no tiene sentido la observancia estricta de la Ley (Gál 3, 23). Incluso ante los corintios y los romanos (1 Cor 10,27; Rom 14, 1ss) llega a sugerir que el atenerse estrictamente a la Ley es propio de los débiles y signo de inmadurez, aunque insta al fuerte a no escandalizar al débil y al más débil a no juzgar al que actúa con mayor libertad de conciencia.

La concepción cosmogónica y antropogónica de Pablo es creacionista: el mundo ha sido creado por Dios lo mismo que el hombre. No se cuestiona la tradición veterotestamentaria. En la cosmología paulina, en cambio, como en la de la *gnosis*, hay separación entre Dios y el cosmos, y podemos observar un cierto dualismo monista (en tanto que sólo admite un único principio, a diferencia de los maniqueos que postulan dos) entre luz y tinieblas, arriba y abajo, carne y espíritu, despiertos y dormidos, embriagados y sobrios, etc. En Rom 10,6-7, esta concepción está más matizada y Pablo escribe: "No digas en tu corazón ¿quién subirá al cielo?... ¿quién bajará al abismo?" y les advierte a los romanos que la palabra está próxima al corazón. El dualismo está más pronunciado en las deuteropaulinas, donde leemos: "Buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; aspirad a las cosas de arriba, no a las que están sobre la tierra" (Col 3,1-2). Ha habido un desplazamiento de las categorías temporales judías de un "antes y un después" hacia las espaciales, más propias del helenismo, de un "abajo y un arriba", y se empieza a tomar en consideración la otra dirección (2 Cor 4,16 y Rom 7,22) que va a desarrollar la *gnosis* de un "fuera y un dentro", atestiguada ya desde Platón.

Otra idea cosmológica que comparte Pablo con la *gnosis* es la noción del eón Límite, cuya función es separar y definir. Esa noción de límite, norma y medida, que no deben ser sobrepasada aparece en 2 Cor 13. Pablo escribe: "Nosotros no nos gloriaremos hasta lo inmensurable sino conforme a la medida del canon, medi-

da de la que Dios nos hizo partícipes". En *Efesios* (2,14-16) se lee, en cambio, que por la acción de Cristo queda superada la barrera que separa a los gentiles de los cristianos y hace a todos Uno con Cristo (Ef 2,14-16)[35]. El eón Límite, según algunas doctrinas gnósticas, separa, en efecto, el Pleroma o mundo divino del mundo material en que vivimos los hombres. Sólo Sabiduría se halla, de alguna manera, crucificada por ese eón, siendo partícipe de los dos mundos. Otros gnósticos defienden que un eón Límite separa el Dios trascendente del Pleroma y otro el Pleroma del mundo material.

La antropología de Pablo, ha señalado A. Piñero[36], "encaja muy bien con el espíritu de la *gnosis*", por cuanto que distingue, como en la *gnosis*, entre el hombre espiritual, el psíquico y el carnal. Del hombre psíquico dice Pablo que no capta las cosas del Espíritu de Dios, y no puede conocer, mientras que el espiritual puede discernir todo sin ser él objeto de juicio por parte de nadie (1 Cor 2,14 y 15). Respecto a los carnales, los considera como niños que aún no están preparados para comprender, a los que hay que dar leche para beber, pues no digieren aún el alimento sólido (1 Cor 3,1). En *Hebreos* 5,13-14 se aclara esta metáfora: "Todo el que participa de la leche es inexperto en el tema de la justicia, pues es un niño, mas propio de los hombres maduros es el alimento sólido, de aquellos que por el hábito tienen los sentidos ejercitados para el discernimiento del bien y del mal". Pablo insta sólo a los espirituales a que enderecen al hombre que sea sorprendido en un desliz (Gál 6,1). Otra forma de expresar lo mismo es la dicotomía entre "dormidos" y "despiertos", "sobrios" y "ebrios". Pablo les escribe a los romanos (Rom 13,11-12): "Hora es ya que despertéis del sueño, puesto que ahora más cerca está de nosotros la salvación que cuando abrazamos la fe" (…) "apartémonos de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz", y en 1 Tes 5-6 leemos: "Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. No somos ni de la noche ni de las tinieblas. No durmamos como los demás, sino que velemos y estemos sobrios". En el *Evangelio* gnóstico *de*

---

[35] También en la misma línea, en la epístola espuria a los Hebreos (10,20) se afirma que en Jesús se nos dio como una nueva entrada en el templo inaugurando un camino nuevo y viviente a través del velo que es su propia carne.

[36] Piñero et al., *Textos Gnósticos* I, 101.

Tomás se ponen también en boca de Jesús palabras muy similares: "Los encontré a todos ebrios; no encontré a ninguno de ellos sediento. Y mi alma se afligió por los hijos de los hombres, porque son ciegos en sus corazones y no tienen vista" (38,23-29). Y en la *Epístola apócrifa de Santiago* se dice: "Vuestro corazón está ebrio ¿No queréis estar sobrios?"[37].

Debe decirse, no obstante, que la concepción de la persona de la antropología paulina no es, a nuestro parecer, tan radicalmente dualista como a veces se ha querido ver, y quizás esté más próxima a la concepción judaica que a la platónica. Cuando en Corinto le debieron de plantear la relación del cuerpo y del alma en la resurrección, Pablo para explicar su noción de cuerpo acude a la imagen comunitaria de la comunidad de cristianos como cuerpo de Cristo, esto es, como fuerza unificadora, en la que ya no hay acepción de personas, y en lo que respecta al cuerpo individual, lejos de considerarlo como la cárcel del alma, al estilo platónico, lo concibe más bien como sede de todas sus funciones vitales e instrumento de nuestro obrar (1 Cor 5,10), aunque es cierto que también dice que mientras estamos domiciliados en nuestros cuerpos nos ausentamos más de Dios (2 Cor 5,6).

Nos dice, en cambio, respecto a una experiencia extática, tal vez propia, en la que una persona ascendió al tercer cielo, que no podría asegurar si subió sólo con el alma o con el cuerpo y el alma. Y que no da un sentido peyorativo al cuerpo lo demuestra su declaración de que los cuerpos son miembros de Cristo (1 Cor 6,14 y 12,27), que el Espíritu de Dios habita en ellos (1 Cor 3,16) y que el Espíritu de Dios conoce las cosas de Dios (1 Cor 2,11). Afirma Pablo que ese Espíritu es el que vivificará los cuerpos mortales (Rom 8,11). Incluso en el pasaje de 1 Cor, en el que defiende la virginidad frente al matrimonio, el mismo Pablo aclara que lo dice para que sus discípulos estén más centrados y menos divididos (7,33) y así evitarles problemas (7,28)[38]. En esta cuestión hay que tener en cuenta también el inminente fin de los tiempos que presumía la escatología judía. También en las Pastorales se censura a esos impostores hipócritas, que prohíben casarse y que apartan al

---

[37] Cf. Piñero, *Textos Gnósticos* II, 298.

[38] Sobre este tema, cf. W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy* (Cambridge 1996).

hombre de los alimentos que Dios creó, porque según 1 Tim (4,2-4), toda creación de Dios es buena si se toma con gratitud, y en 1 Tim 5,14 leemos: "Deseo que las jóvenes se casen, que tengan hijos y administren su casa". Ahora, bien, el cuerpo tiene carne, que es corruptible y a veces ciega, pero tiene también vida (*psuchê*) y además espíritu (*pneuma*).

K. Heckel[39] ha señalado que para Pablo el cuerpo individual es un tema secundario, pues lo que realmente le interesa es el cuerpo comunitario como concepto colectivo, que se renueva constantemente desde la fuerza vivificante de cada persona individual abierta a recibir en sí el Espíritu de Dios. No obstante, de los textos se desprende respeto a las personas en tanto que cuerpos, aunque, qué duda cabe, la parte más noble la reserva a la mente y, sobre todo, al espíritu.

A la mente (*nous*) o capacidad de raciocinio le concede Pablo gran importancia. Para él es preferible decir cinco palabras con inteligencia que muchas en lenguas (1 Cor 14,19). En el tratado gnóstico *Diálogo del Salvador* también se dice que "la lámpara del cuerpo es la mente" (125,18-19)

Y el espíritu o *pneuma* es para Pablo una categoría antropológica que de alguna manera vincula el espíritu humano con el espíritu divino. Por el *pneuma* se accede al conocimiento de Dios y a la vida eterna. Según J. Gnilka[40], para Pablo el *pneuma* representa "la naturaleza más íntima del hombre" y "abarca la totalidad de la persona".

Otra categoría antropológica sería el corazón como sede de las emociones del hombre. Así dice que está "con un corazón angustiado" (2 Cor 2,4) o que "nuestro corazón se ha ensanchado" (2 Cor 6,11) o que lleva a sus amigos y discípulos en el corazón (2 Cor 7,3 y Flp 1,7), que se cree con el corazón (Rom 10,9), que el corazón se puede endurecer (Rom 1,21-24 y 2,5) o que Dios puede iluminar nuestros corazones (2 Cor 4,6).

La conciencia (*suneídêsis*) es otra categoría antropológica que aparece en Pablo, y que es común con el helenismo. El Apóstol

[39] K. Heckel, "Body and Soul in Saint Paul", en J. Wright - P. Potter (eds.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (Oxford 2000) 117-31.

[40] Gnilka, *Apóstol de Cristo*, 205.

defiende, en casos de conflicto, "el poder decisorio" de la conciencia de cada cual sobre sus propias acciones (1 Cor 10,29 y Rom 14,1), aunque Pablo en último término y más allá de la propia conciencia establece el juicio de Dios (1 Cor 4,4).

En las epístolas paulinas y deuteropaulinas aparecen también categorías que son helenísticas, como la de hombre interior y hombre exterior, que ya están atestiguadas en Platón (*Polit.* IX 589A). El hombre interior coincidiría con el hombre espiritual, que como nos dice en 2 Cor (4,16) se renueva cada día (cf. también Ef 4,23) en orden al pleno conocimiento (Col 3,10), de acuerdo con la imagen de Cristo, en tanto que el hombre exterior coincidiría con el hombre terreno, o con el hombre viejo de Rom 6,6, que se cansa, enferma, y tiene tribulaciones, como el primer Adán. El *corpus* paulino está abriendo un camino que será transitado por el gnosticismo posterior.

Las categorías antropológicas que hemos visto en Pablo se encuentran también en la *gnosis*. La diferencia, tal vez, esté en que la *gnosis* acentúa más la introspección. En el *Evangelio de Tomás* (38,4-10) cuando los discípulos le preguntan a Jesús dónde debían ir, éste les responde: "Hay luz dentro de un hombre de luz e ilumina al mundo entero" y en este mismo evangelio se dice: "El Reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros. Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y os daréis cuenta de que sois los hijos del Padre que vive" (32,19-33,5) y también en las *Enseñanzas de Silvano* (85,24-106) leemos: "Abríos las puertas a vosotros mismos para que podáis saber". Y también dice: "Ten gran número de amigos mas no consejeros" (97,18-98,10).

Pablo contrapone la figura de Adán, como hombre material, por el que, dice, entró el pecado en el mundo (Rom 5,12-14), a la figura de Jesucristo, en la que todos seremos vivificados (1 Cor 15,22), y en 1 Cor 15,45, al hilo de Gen 2,7, dice Pablo: "Así también está escrito: 'Surgió el primer hombre, Adán, para una vida viviente (*eis psuchên dsôsan*), y añade "y el último para un espíritu vivificante (*eis pneûma zôopoioûn*). Posteriormente afirma que "el primer hombre es de la tierra y que es terrestre", y que "el segundo hombre es del cielo".

En la antropogonía de los gnósticos el hombre espiritual fue creado el primer día, en el que también se hizo la luz. Éste fue el Adán de luz. El hombre psíquico fue creado, en cambio, el sexto

día por el Demiurgo, quien quiso reproducir la imagen del Adán de luz en la materia. El Demiurgo le insufló el espíritu divino que él poseía gracias a su madre Sabiduría. El Adán terrenal quedó constituido en el octavo día cuando los arcontes introdujeron al Adán psíquico en un cuerpo terrenal, lo remodelaron con agua, fuego y tierra y le introdujeron el espíritu de la materia que es la ignorancia de la oscuridad y del deseo. Por otra parte, la implicación de todos los hombres en el pecado de Adán pertenece a la apocalíptica judía (IV Esdras 7,118ss).

Las reflexiones paulinas sobre el hombre primordial, *ánthrôpos,* nos evocan el concepto de *ánthrôpos* de la *gnosis*, en el que se subsume el abismo entre el Dios trascendente y la humanidad. Por ejemplo, en el tratado *Sabiduría de Jesús* 11, se explica que quien se manifestó antes del universo fue el Padre pleno de luz y que su luz se manifestó como un hombre inmortal, gracias al cual los hombres podrán asegurarse su salvación y despertar del olvido. También Ireneo de Lyón, cuando explicaba la doctrina de los gnósticos, decía que el Prepadre o Preprincipio era llamado *Anthrôpos* (Hombre) y de ahí que el Salvador, dicen, se designara a sí mismo como "Hijo del Hombre". En el tratado *Sobre el origen del mundo* (103,9-20), cuando el Demiurgo se jactaba de su obra y decía: "Yo soy Dios y ningún otro existe excepto yo", la voz de la Fe (Pistis) le dijo: "Hay un hombre inmortal, un Hombre de luz, que existe antes que tú". En el *Evangelio de Felipe* (72,1-4) se dice que "los hombres crean dioses y adoran su creación".

Y en el ámbito soteriológico, la salvación del hombre mortal que Pablo defiende, como también los gnósticos, depende de su fe antes que de sus obras –el gran tema de la epístola a los gálatas–. Pero esta fe viene a ser como esa chispa divina, de la que habla la *gnosis*, que está en el interior del hombre y que debe despertarle al amor: "Hora es ya de que despertéis del sueño" dice Pablo en *Romanos* 13,11, pues el día se avecina y la salvación está cerca, esto es, la plenitud o pleroma, que reside en el amor (Rom 13,10 y 1 Cor 13,1ss). Y en la epístola a los efesios (4,10), al referirse a Cristo como Mediador, el desconocido autor emplea una redacción que recuerda la de los tratados gnósticos. Dice así: "El que descendió es el mismo que también subió por todos los cielos para llenarlo todo", y dice que distribuyó misiones ("a unos los hizo apóstoles; a otros, profetas", etc.) para que lleguemos al "pleno conocimiento

del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la medida de la edad del pleroma de Cristo, para que no seamos ya niños fluctuando de acá para allá y llevados a cualquier viento de enseñanza" (4,13-14). A este Mediador, Jesús, en el que moraba la plenitud y reconcilió todo consigo, tanto lo de la tierra como lo del cielo (Col 1,19-20). Dios lo envió para rescatar a los que se hallaban bajo la ley y que recobrasen su filiación divina (Gal 4, 4-5). Este envío del Hijo por parte del Padre parece también una reminiscencia de la *gnosis* judía y reaparece en la *gnosis* cristiana. Por otra parte, y aún en el ámbito de la soteriología, debe mencionarse la consubstancialidad del cristiano con Cristo en el Cuerpo Místico, de la que dice A. Piñero[41] que "se comprende mejor a la luz de las relaciones de consubstancialidad del gnóstico con su Redentor".

La muerte, el pecado y el mal del mundo lo explica Pablo como consecuencia del pecado de Adán, del que el hombre quedará parcialmente liberado con la venida de Cristo como Mediador y lo será totalmente cuando la vida venza a la muerte en la Resurrección final (Rom 5,12 y 15-17; 8,19-23).

Para la mayoría de los gnósticos, la resurrección se anticipa ya en esta vida. En el *Evangelio* gnóstico *de Felipe* se afirma literalmente: "Los que dicen que primero morirán y luego resucitarán están en un error" (73, 1-3) y les invita a recibir la resurrección mientras estén vivos, pues, escribe, "es necesario resucitar en esta carne, toda vez que todo existe dentro de ella" (57, 19-20)[42]. Y también en el *Evangelio de Tomás* (42,7-51,18) se afirma que la resurrección está entre nosotros. Cuando los discípulos le preguntan a Jesús qué día vendrá el reposo de los que están muertos, éste les responde: "lo que esperáis ya ha venido, pero vosotros no lo conocéis".

Y en la *Epístola a Regino,* de Nag Hammadi, una de las que tiene influencias paulinas, se puede leer: "Abandona las dispersiones y ataduras y ya habrás resucitado ...¿por qué no te consideras tú mismo resucitado y conducido a esto?". También se dice que la resurrección es "la revelación de lo que existe verdaderamente y

---

[41] Piñero et al., *Textos Gnósticos* I, 103.

[42] Las cartas pastorales se hacen eco de esta doctrina para criticarla, pues en 2 Tim 2,18 leemos que "algunos se desviaron de la verdad diciendo que la resurrección ya se ha efectuado".

la transformación de las cosas y un cambio hacia lo nuevo" (48,34-38, y 49) y se afirma taxativamente que de las tres partes del hombre, la material, la psíquica y la espiritual, sólo esta última resucita. Pablo hace esta misma afirmación en 1 Cor 15, 44 cuando dice "se siembra cuerpo vital y se resucita cuerpo espiritual" y también en 1 Cor 15, 51-52 habla de la resurrección como de una transmutación. En Rom 12, 2 les dice "transformaos con la renovación de la mente". Y a los filipenses (3,21) les explica que el Salvador que esperamos transfigurará nuestro cuerpo de baja condición conforme a su cuerpo de gloria. La Resurrección será –les dice a los romanos (8)– cuando la muerte, esto es, el pecado, esto es, la separación de Dios, haya sido vencida, y todo haya vuelto a Dios, y esto sólo sucederá –y para enseñárnoslo mandó Dios a su Hijo– mediante la sabiduría que concede la vida del espíritu, de ese santo espíritu, cuya morada es nuestro cuerpo (2 Cor 6,19). Pues el Reino de Dios no es "sino justicia, paz y alegría en el Espíritu" (Rom 14,17). Ciertamente algunas ideas defendidas por los gnósticos del s. II, se encuentran en germen ya en Pablo.

4. Pablo: hombre de dos mundos

Pablo fue, de alguna manera, la personificación de dos de los más poderosos impactos que ha vivido el judaísmo, su encuentro en la Diáspora con el mundo grecorromano, y el nacimiento de Jesús de Nazaret, a quien una parte del judaísmo consideró el Mesías anunciado. En otros trabajos de este libro se ha señalado cómo el judaísmo del siglo I había sido penetrado por la cultura grecorromana. Es lógico que Pablo, que era ciudadano de estos dos mundos y que viajó por las principales ciudades del Imperio, manejara las claves y las categorías de la atmósfera intelectual de la época en su interpretación de las Sagradas Escrituras. Que algunas de sus ideas fueran defendidas y desarrolladas, más allá del mismo Pablo, por los gnósticos cristianos también parece que está dentro de la lógica de cualquier proceso evolutivo. Y que se citara a Pablo para dar autoridad a un escrito en un momento de elaboración de cánones es también humano. Recuerdo que Pablo ha recibido el doble título de "Apóstol de los Herejes" y "Apóstol de la Iglesia".

Si hoy pudiéramos preguntar a Pablo de quién se siente deudor, es probable que contestara lo que escribió a los romanos (Rom 1,14): "De griegos como de bárbaros, de sabios y de ignorantes soy deudor". Y si se le preguntara por su identidad, judía o griega, tal vez nos respondiera como a los corintios (1 Cor 9,19ss):

> Por ser yo libre de todos... me hice con los judíos como judío, para ganar a los judíos... con los que están sin Ley, como quien está sin Ley... para ganar a los que están sin Ley, me hice con los débiles débil, para ganar a los débiles. Me he hecho todo con todos para de cualquier modo salvar a algunos,

y si se le preguntara por la moral o las costumbres de su época, tal vez pudiera suscribir lo que leemos en la epístola pastoral a Tito (1,15): "Todo es limpio para los limpios, pero para los contaminados e infieles nada hay limpio sino que están contaminadas tanto su mente como su conciencia".

CAPÍTULO X

Pablo, los misterios y la salvación

Jaime ALVAR
Universidad Carlos III. MADRID

1. Introducción

El debate del problema de la salvación en el seno de los cultos mistéricos es ya añejo. Las posiciones encontradas se polarizaban en torno a quienes pretendían otorgar al cristianismo una absoluta originalidad negando a los misterios cualquier atisbo de preocupación en una salvación ultramundana y quienes, siguiendo los estudios comparativos de la Escuela de la Historia de las Religiones, atribuían a los cultos mistéricos una sensibilidad más o menos profunda en relación con este trascendental asunto[1].

La discusión ha permitido profundizar enormemente en el conocimiento de este conjunto de fenómenos religiosos que, por abreviar, denominamos "misterios" –como hacían los propios au-

[1] He dedicado atención específica a este asunto en el apartado sobre el Más Allá de mi libro: *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano* (Madrid 2001) 108-22. Por otra parte, este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto PB97-437, "Ideologías y cambio religioso en el Mediterráneo Antiguo", financiado por la DGICYT.

tores antiguos–, cultos mistéricos o religiones orientales. Tras un período reciente en el que parecían predominar los seguidores de la primera tesis, cabe la posibilidad de que se vuelvan las tornas. Participo obviamente de esta esperanza y confieso que no entiendo cómo se ha podido negar una cualidad obvia en la oferta religiosa que realizaban los misterios a los habitantes del Imperio Romano en el período comprendido entre los siglos I y III.

La figura de Pablo es extraordinariamente importante en este debate, pues buena parte de la discusión se ha centrado en torno al léxico y el conocimiento que poseemos del contenido de los misterios procede en buena medida de los autores cristianos[2]. Esta afirmación requiere ir acompañada de la expresión de otra realidad: para negar a los misterios capacidad sotérica se ha recurrido a negar el valor testimonial de los Padres de la Iglesia en este sentido, alegando que en realidad interpretaban bajo el prisma de los ritos y de los conceptos cristianos experiencias paganas a las que en realidad no tenemos acceso, pues la documentación está viciada[3]. Y así, negando el valor documental de los documentos, se anula cualquier capacidad de historiar. Como considero esa vía argumental una añagaza retórica, no me puedo sustraer a la tentación de invitar a la reflexión, con los medios que la Antigüedad ha legado, acerca de la capacidad innovadora del cristianismo paulino en relación con el problema de la salvación en el contexto de las manifestaciones religiosas de su época[4].

Estoy persuadido de que mi concurso en este volumen está relacionada con mi dedicación a los cultos mistéricos y que otros

---

[2] J. Alvar - C. Martínez Maza, "Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias", *Antigüedad y Cristianismo*, 14 (1997) 47-59.

[3] Véase el caso estupendo de P. Beskow, "Tertullian on Mithras", en J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism* (Roma 1994) 51-60, donde defiende la idea –sin argumentos convincentes– de que Tertuliano (*Praes. Haer.* LX), al defender una especie de resurrección en el mitraísmo ha malinterpretado la gruta mitraica y el nacimiento de la roca como una parodia del nacimiento y la resurrección de Cristo, y no como auténticos ritos en el mitraísmo. De un modo más genérico: C. Colpe, „Die Mithramysterien und die Kirchenväter", en W. Den Boer *et al.* (eds.), *Romanitas et Christianistas. Studia J.H. Waszink* (Amsterdam 1973) 29-43.

[4] Como instrumento de iniciación a las religiones del momento sugeriría el espléndido libro de M. Beard - J. North y S. Price, *Religions of Rome*, 2 vols. (Cambridge 1998).

participantes tratarán con mejor criterio que el mío el proceso de construcción de los conceptos cristianos. Por ello, dedicaré unas páginas iniciales a la contextualización histórica de los misterios, para hacer más inteligible el debate final.

Fue Nietzsche quien estableció una productiva dicotomía en la interpretación de la producción ideológica del mundo griego[5]. En ella establecía la contraposición de lo apolíneo y de lo dionisíaco. Supongo innecesario entrar en el detalle del debate suscitado por la propuesta de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, pero desearía hacerme eco de su genial aportación para abordar desde una perspectiva innovadora la función ideológica de los cultos misterios en el Imperio Romano.

La religión cívica, representada por los cultos aristocráticos desde el origen de la ciudad, tiene como elemento ritual clave el sacrificio evergético[6]. Éste se caracteriza por la participación de un magistrado en la provisión de una víctima propiciatoria, su ejecución según un procedimiento establecido ritualmente, la ofrenda de una parte a los dioses y el consumo colectivo del resto. Con este proceder no sólo se garantiza la cohesión social, sino que se asientan los cimientos del orden establecido, propio de las desigualdades iniciadas y desarrolladas por el carácter originalmente aristocrático de la ciudad y la ideología que la ampara.

Frente a esa realidad que se identifica con el espíritu de lo apolíneo, la masa de productores, los campesinos, mantuvieron sus propios cultos que sólo circunstancialmente se entrelazan con la realidad religiosa de la ciudad. A ese otro espacio ideológico, caracterizado por ritos agrarios y comportamientos lúdicos, más flexibles que las rígidas maneras de la aristocracia, es al que definimos como religión rústica, conceptualizada como dionisíaco. Si la religión de la ciudad se identifica con el sacrificio, la religión agraria se asocia a lo mistérico. Entiéndase por mistéricos los ritos secretos a los que sólo tienen acceso unos iniciados y que, en

---

[5] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid 1973). Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual.

[6] Es decir, financiado por un *evergetês* o 'benefactor'. Una excelente introducción al asunto y la función del emperador en esa dimensión: R. Gordon, "The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors", en M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (Londres 1990) 201-31.

consecuencia, no tienen por qué reproducir el orden ideológico y jerárquico de la ciudad.

2. Contexto político-social de los nuevos misterios

La construcción de un Imperio como el Romano requirió, por una parte, la consolidación de las estructuras ideológicas propias de la religión cívica mediante la reformulación e intensificación de muchos de sus aspectos tanto en lo concerniente a sus contenidos como a sus rituales. Pero, al mismo tiempo, obligó a adaptar otras realidades religiosas ajenas, para dar cobijo en la supraestructura a todos aquellos habitantes del Imperio que no siendo ciudadanos no podían participar activamente en la religión cívica[7].

Una manifestación de los desajustes entre el pensamiento derivado de las nuevas realidades sociales y el conservadurismo religioso se pone de manifiesto en los ataques que el sacrificio experimenta desde las propias trincheras de ciertas formas de pensamiento paganas[8]. Algunas corrientes filosóficas desarrollan la idea de que el consumo de carne impide una pureza ética, de modo que la participación en los sacrificios y el ulterior consumo, aleja a los hombres del conocimiento y de la verdad. Las tendencias vegetarianistas en el mundo clásico han sido objeto de atención reciente y las vamos conociendo cada vez mejor, no sólo desde la perspectiva de las restricciones alimenticias, entendidas como formas de tabúes religiosos, sino también en su fundamento doctrinal y físico[9]. Lo que no veo con tanta claridad es que los filósofos se hubieran puesto al frente de una contestación cívica contra sus propias formas religiosas, sino que se hacen eco de la

[7] Alvar, *Misterios*, 20-24.

[8] R.K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif* (París 1955); S. Bradbury, "Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice", *Phoenix* 49(1995) 331-56.

[9] Véase, por ejemplo, A. Brelich, "Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma", *Studi e Materiali* 36 (1965) 26-42. He desarrollado estos aspectos en el apartado dedicado al "Hombre en el mundo" en Alvar, *Misterios*, 98-100, pero recomiendo el excelente estudio de G. Clark, *Porphyry: on Abstinence from Killing Animals* (Londres 2000).

indiferencia, del escepticismo y de la incredulidad que la religión tradicional suscitaba en los habitantes de un nuevo espacio político, social y económico, por tanto, también ideológico.

Es natural imaginar que los cultos agrarios prestan parte de sus estímulos *anti* o *para* cívicos, de manera que los rituales mistéricos se convierten en fuente de inspiración para las nuevas realidades religiosas que se expanden por toda la geografía imperial.

Curiosamente, algunos cultos perfectamente integrados en la ideología del sacrificio se van transformando al albur de los nuevos tiempos, en coincidencia con la "reinvención" de otros cultos que se convertirán en el paradigma del nuevo paganismo. Es en esa maraña en la que se sitúa el origen y difusión de los misterios por el Imperio Romano[10].

Es cierto que el culto de Cibeles, denominada Magna Mater en Roma, se había instalado durante los graves episodios de la II Guerra Púnica[11]. Sus sacerdotes tenían la obligación de la castración ritual y armaban no poco bullicio con sus cuestaciones para sufragar los gastos del culto. En esas dos costumbres se polariza la animadversión que expresan las fuentes hacia ese culto que entra en Roma en el año 204 como parte de la religión oficial, cívica. Sin embargo, no hay datos de que durante el período republicano Atis participe activamente en el culto, ni que esté caracterizado por ritos iniciáticos mistéricos.

Las fuentes literarias permiten entrever que, aunque se tratara de un culto oficial, había quedado restringido en sus actividades, tanto espacial como temporalmente y ello no favorecía en absoluto su difusión. Ciertamente, Magna Mater se había integrado mal en Roma. Al parecer Claudio, emperador profundamente preocupado por la supraestructura ideológica que había de salvaguardar la forma de estado implantada por Augusto, reforma el culto de Cibeles en Roma, pero no atinamos a percibir la magnitud de su reforma. Sin duda, la gran renovación del culto se produce durante el reinado de Antonino Pío, como pone de manifiesto la importancia

---

[10] J. Alvar, "Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio", en *Marco Simón F., Pina Polo F., Remesal Rodríguez J.* (Eds.) *I Coloquio de Historia Antigua. Religión y propaganda política en el mundo romano (Zaragoza, junio 2001)* (Barcelona 2002) 71-82.

[11] J. Alvar, "Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 20 (1994) 149-69.

singular que adquiere el *taurobolio*, es decir, el sacrificio del toro. Los primeros testimonios epigráficos indican que el *taurobolio* se realiza por la salud del emperador, de manera que es indiscutible su adaptación al sistema sacrificial evergético tal y como lo hemos indicado antes.

Es probablemente en ese contexto de reorganización del culto cuando éste adquiere su dimensión iniciática mistérica, gracias a la cual un nuevo cuerpo sacerdotal, los *arkhigallos*, a los que ya no se les exige la emasculación, pueden controlar tanto a los sacerdotes castrados, los galos, como al resto de los fieles. Es así cómo el culto queda redefinido en una doble dimensión, como religión del Estado que asume los paradigmas de los cultos sacrificiales y la estructura jerarquizada propia de la ciudad imperial, y como religión mistérica que satisface las crecientes inquietudes personales a través de ritos iniciáticos y una presunta alteridad en sus manifestaciones[12].

Pero lo ocurrido con Cibeles es menos evidente que lo que apreciamos en el isismo o en el culto de Mitra. En el primer caso, sabemos que su domesticación, es decir, su formalización como religión capaz de proyectarse por el Mediterráneo lejos del marco cultural egipcio, se realiza en la corte de Ptolomeo I, gracias al concurso de un sacerdote eleusino, para que no quepa duda del modelo que se deseaba imitar, y otro egipcio. Entre ambos elaboran una nueva religión en la que es muy difícil diseccionar lo puramente egipcio y lo helénico[13]. Están por lo general de acuerdo los estudiosos en que el carácter mistérico es un préstamo griego, el que transforma más radicalmente el viejo culto egipcio y lo hace tolerable para nuevos fieles que no tienen nada que ver con la cultura faraónica[14]. Y así, Serapis, el nuevo acompañante de Isis, se desplaza por el Mediterráneo de la mano de comerciantes inte-

---

[12] J. Alvar, "El archigalato", en L. Hernández y J. Alvar (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX* (Valladolid 2004) 453-58.

[13] Alvar, *Misterios*, 58-62.

[14] El autor que con mayor resistencia se ha opuesto a esta visión es J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Upsala 1968); véase, no obstante, M. Malaise, "Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque", *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13 (Lovaina 1986) 355-62.

resados más que nadie en la globalización que se avecina y que se hace manifiesta de la mano del modelo imperial romano[15].

Así, se entiende que el alejandrino Numas invierta parte de su fortuna en la reedificación del espacio consagrado a Asclepio en Ampurias, dedicándoselo ahora a Isis y Serapis en la década de los 80 antes de nuestra Era[16]. Ciento cincuenta años más tarde, las autoridades municipales de Baelo Claudia (Bolonia, Cádiz) autorizan la erección de un templo a Isis en la cabecera del foro, junto a los templos capitolinos. Sin duda, el poder imperial había promovido el culto de los dioses alejandrinos para que en él se reconocieran todos aquellos provinciales que se sentía desplazados del estrecho marco de la religión cívica de Roma. Con sospechosa frecuencia se encuentra la asociación de Isis con el culto imperial, no sólo a través de las inscripciones dedicadas por flamínicas (sacerdotisas) a Isis, sino también por la frecuencia del epíteto Augusta en las inscripciones isíacas[17].

3. Aparición, desarrollo y difusión de los misterios

Por lo que acabo de comentar, podemos estar seguros de que la difusión de los cultos mistéricos no se realiza, como se ha postulado a menudo, a través de los grupos más desfavorecidos de la población del Imperio. Aquella vieja idea de que los mercaderes

---

[15] F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 26) (Leiden, 1973); *Eadem*, "Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion", *Religions, pouvoir, rapports sociaux. Annales littéraires de l'Université de Besançon* 32 (1980); M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 23) (Leiden 1972); véase también el resumen de los anteriores realizado por S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*(Leiden 1995) y L. Bricault (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque International sur les études isiaques Lyon III 16-17 mai 2002* (Leiden/Boston 2004).

[16] J. Alvar, "Los santuarios mistéricos en la Hispania republicana", en *Italia e Hispania en la crisis de la República Romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20-24 de septiembre de 1993)* (Madrid 1998) 413-23.

[17] J. Alvar, "La sociedad y el culto: Isis en la Bética", en C. González Román (ed.), *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio* (Granada 1994) 9-28.

de poca monta y los marineros llegaban a sus puertos de destino y allí buscaban refugio en los santuarios de sus divinidades patrias, que incluso eran capaces de convencer de las virtudes superiores de sus propios dioses a las pobres mujeres que a ellos acudían en busca de sus mercaderías y que ellas, después, serían capaces de convencer a sus señoras, resulta una ficción de tal magnitud que lo sorprendente es que no haya encontrado crítica antes. No, seguro que ese no fue el procedimiento mediante el cual se difundieron las religiones orientales por todo el Imperio. Lo que de ellas ahora sabemos contradice aquella idílica visión cuyo objetivo era establecer un precedente creíble para la increíble difusión del cristianismo por los estratos sociales más bajos[18].

Pero lo que percibimos cada vez con mayor claridad para Isis y Cibeles es relativamente válido también para Mitra. Prácticamente nadie cree aún en una difusión espontánea desde Irán hasta el extremo occidente. No se trata ya de observar la metamorfosis de un culto (prácticamente imposible, pues lo desconocemos todo acerca del culto de Mitra en su patria originaria e incluso en el Próximo Oriente), sino de analizar las condiciones de su refundación, porque verdaderamente hemos de admitir que el Mitra difundido por el Imperio Romano es un dios que mantiene del iranio poco más que sus elementos nominales. A ese dios nuevo se le otorga un sistema de rituales y un universo de creencias derivados del mundo cultural al que ahora se destina. Lo que se discute es si la refundación se realiza en Anatolia, por ejemplo en Comagene donde se erige el sorprendente recinto de Nemrud Dagh en el que se representa la heroización de Antíoco I, o en la propia Roma. Lo que está cada vez más claro es que el mitraísmo romano es una creación de mediados del s. I d.C. en la que a un dios oriental relacionado con el sol se le otorga un papel central en una teosofía de enorme influjo platónico y en la que se acumula todo el conocimiento astronómico de la época para otorgarle una mayor credibilidad. El nuevo dios obtiene como imagen prestada la del héroe, joven imberbe, que sacrifica en la misma actitud en la que se representa a la divinidad triunfante sobre el toro: Victoria. Y

---

[18] Véase, por ejemplo, D.J. Kyrtatas, *The Social Structure of the Early Christian Communities* (Londres / Nueva York 1987).

como ritual central se le adjudica un rito de iniciación semejante al que se practicaba en Eleusis. Sus miembros se sienten partícipes de una cofradía muy jerarquizada que reproduce en el ámbito cultual la estratificación militar, pues los destinatarios del nuevo culto son, precisamente, los soldados y, en menor medida, otros sectores sociales sin participación activa en los rituales cívicos[19].

La sensación de certidumbre de que todos los cultos mistéricos son refundaciones más o menos recientes para adaptar viejos dioses orientales a las nuevas realidades políticas y sociales del Mediterráneo posterior a Alejandro es cada vez más intensa y, en ese sentido, se encuentra una analogía extraordinaria con el propio proceso experimentado por el mensaje de Cristo en manos de Pablo, auténtico refundador del nuevo culto[20]. Independientemente de sus orígenes, lo que se busca es una integración en el sistema cultual mediterráneo a través de Eleusis, cuyo alcance y significado en este sentido lo proporciona las palabras que Cicerón atribuye a Marco en su diálogo con Ático:

> Porque como me parece que tu Atenas había enseñado muchas cosas excelentes y divinas, y las había adaptado a la vida común, así creo que nada había inventado mejor que aquellos misterios, por los cuales de una vida agreste y salvaje hemos pasado a la civilización. Y hechos mejores hemos conocido de aquellos ritos, llamados iniciaciones, que son los verdaderos principios de la vida civil, y no sólo aprendimos el modo de vivir tranquilamente sino también el de morir con mejor esperanza (*De leg.* II 14, 36).

El tejido social, pues, por el que se difunden los cultos mistéricos no corresponde al que le había otorgado una visión romántica de estas realidades religiosas. De hecho, los misterios no tenían como objetivo eliminar el sistema religioso del evergetismo sacrificial cívico, sino que el propio sistema de poder imperial promovió los misterios como vehículo de integración para todos los habitantes del Imperio que el sistema tradicional mantenía alejados de la cohesión social que debe propiciar la supraestructura ideológica[21]. Es necesario, en consecuencia, admitir que la difusión

---

[19] Alvar, *Misterios*, 75 ss.

[20] J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus* (Jerusalén 1950); G. Vermes, *La religión de Jesús* (Madrid 1996).

[21] Alvar, "Los misterios en la construcción de un marco ideológico".

de los cultos mistéricos estuvo marcada por los propios ritmos de la voluntad política. No se trata ya de ofrecer una explicación demasiado simplificadora, según la cual sólo el deseo del emperador incide en el desarrollo de uno u otro culto, sino de enmarcar las vicisitudes de los misterios en el complejo flujo de circunstancias concurrentes en la historia del Alto Imperio que motivó avances y retrocesos en la implantación de nuevas alternativas religiosas. En este sentido, no estaría de más recordar la alterada vida que experimenta el culto imperial en virtud de los apoyos institucionales, es decir, el interés de los propios emperadores, del arraigo en las comunidades urbanas, de la atención de los miembros del *ordo* decurional de cada ciudad privilegiada, y tantos otros factores que desautorizan cualquier visión unilineal en este proceso.

4. Elementos característicos de los nuevos cultos

Uno de los aspectos más singulares de estos cultos innovadores es la capacidad de sus dioses de imponerse al destino. Los dioses tradicionales estaban sometidos al destino inexorable, por lo que la propuesta de los dioses mistéricos había de resultar extraordinariamente atractiva para sus potenciales feligreses.

Ese triunfo sobre el *Destino* está avalado por documentos extraordinariamente expresivos. La formulación más llana se lee en un himno isíaco en el que la diosa declara: "He vencido al Destino, el Destino me atiende" (vv. 55-56 de la aretalogía de Cime).

Serapis no le va a la zaga, pues en el relato de un milagro se pone en boca del dios la expresión: "He mudado a las moiras"[22]. No obstante, entre los diferentes textos que a tal efecto proporciona el libro XI de las *Metamorfosis* (= *El asno de oro*) de Apuleyo, quizás éste (XI, 6, 6-7) sea el más significativo:

> Tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegando al término de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposen-

[22] D.L. Page, *Select Papyri III. Literary papyri. Poetry* (Cambridge, MA 1970 [1941]) nº 96 (= *Pap. Berol.* 10525). La colección completa de oraciones puede leerse ahora en E. Muñiz Grijalvo, *Himnos a Isis* (Madrid 2006).

> tado ya en los Campos Elisios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino (*fato tuo*)[23].

La diosa promete una beatífica vida ultramundana, tras una prolongada existencia por encima de los designios del destino, de manera que aúna las dos formas de salvación, la física y la espiritual.

Ese es, precisamente otro de los rasgos más significativos de los misterios, su capacidad salvífica o sotérica. Es decir, no se conforma ya con sobreponerse al destino, sino que postulan la salvación en el más allá para quienes se entreguen a su devoción mediante el rito iniciático[24].

Para dar credibilidad a esa oferta, los dioses de los misterios presentan una peculiaridad frente a los olímpicos, pues experimentan una vivencia humana, caracterizada por el contacto directo con la muerte. Algunos, incluso, la padecen, lo que los distancia radicalmente de los dioses olímpicos, cuyas vicisitudes no incluyen la propia muerte. Sólo desde una perspectiva retórica pueden ser colocados todos los dioses en un bloque único, como hace a comienzos del s. IV el apologeta Lactancio (*Institutiones* XVII 6-9):

> Repasemos, si es oportuno, las miserias de estos dioses aciagos. Isis perdió a su hijo, Ceres a su hija; proscrita y errabunda por el orbe terráqueo, con dificultad encontró Latona una pequeña isla en la que parir. La madre de los dioses, primero, se enamoró de un bello adolescente, después, al sorprenderlo con una amante, le amputó los testículos e hizo de él un medio hombre; por eso ahora sus ritos son celebrados por los sacerdotes gallos. Juno persiguió sañudamente a las amantes, porque no había podido tener un hijo de su propio hermano... ¿Qué decir de la obscenidad de Venus prostituida a los placeres no sólo de todos los dioses, sino también de los hombres? Ésta que en efecto dio a luz a Harmonía tras su famoso adulterio con Marte, y de Mercurio a Hermafrodita, que nació andrógino, de Júpiter a Cupido, de Anquises a Eneas, de Butes a Érice, de

---

[23] Trad. L. Rubio, *Biblioteca Clásica Gredos* (Madrid 1983).

[24] Alvar, *Misterios*, 108ss; Idem, “El Más Allá en los cultos mistéricos”, en M.L. Sánchez León (ed.), *Religions del Món Antic,* 4. *El Més Enllà* (Palma de Mallorca 2004) 203-32.

> Adonis no pudo porque era aún niño cuando lo mató un jabalí. Según la *Historia Sagrada*, fue ella la primera que organizó el oficio de las meretrices y fue ella la que consiguió que las mujeres de Chipre hicieran dinero mediante la prostitución de su cuerpo: ordenó esto para no parecer la única entre todas las mujeres impúdica y deseosa de hombres.

A pesar de esta invectiva en la que a continuación son otros dioses los destinatarios de la denuncia, lo cierto es que la muerte es substancialmente ajena a los dioses del panteón tradicional y por ello no es justa la amalgama del autor cristiano. Pero aún hay más; la experiencia directa que con la muerte tienen los dioses de los misterios es básica para el hecho trascendente ulterior como es el triunfo de la vida gracias a la inmortalidad por ellos procurada. La muerte, por tanto, los acerca a los humanos, pero el renacimiento que les brindan contiene una grandiosidad inalcanzable para los dioses tradicionales del panteón grecorromano.

Es preciso advertir que el contacto con la muerte no es similar entre todos los dioses de los misterios. En el cambio del s. XIX al XX el éxito de la Escuela de la Historia de las Religiones y el método comparativo favoreció agrupaciones tan inconsistentes como la que acabamos de achacar a Lactancio[25]. Suponían que los dioses mistéricos tenían una experiencia similar de la muerte, pues la padecían en su propia carne, pero lograban sobreponerse a ella gracias a su potencia vital, a su capacidad creadora, demiúrgica, y salvífica. Osiris muere descuartizado, pero su esposa Isis logra resucitarlo. Cibeles provoca la muerte de Atis, pero consigue que continúe vivo. Mitra, en cambio, no padece muerte, pero mata al toro del que surge de nuevo la vida.

La muerte y la inmortalidad fueron interpretados como simbolismo de la regeneración anual de la naturaleza, asunto central de estas religiones. Cien años de discusión han servido, entre otras cosas, para descubrir que la realidad es mucho más compleja de lo

---

[25] El ejemplo más notorio es el de J.G. Frazer, *The Golden Bough. Part IV. Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religions*, 2 vols. (Londres 1914). Véase, además, S. Angus, *The Mystery-religions and Christianity: A Study in the Religious Background of Early Christianity* (Londres 1925, ^{2}1928; reimpr. Nueva York 1975); B. Allo, “Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain”, *Revue des Sciences Philosophiques Théologiques* 15 (1926) 5-34.

que entonces aparentaba. La resurrección de Osiris queda restringida al mundo de ultratumba; la de Atis está puesta en entredicho y en Mitra no hay nada que pueda ser relacionado con una resurrección. Sin embargo, el triunfo sobre el destino persiste como una constante y la salvación ultramundana se convierte al menos en un momento determinado de la época altoimperial en una convicción profunda para muchos de los fieles implicados en los misterios. De hecho, el rito central de los misterios es la iniciación que contiene todo el simbolismo de la muerte y la resurrección[26].

Así pues, los dioses mistéricos comparten de uno u otro modo con sus fieles el último de los "ritos de paso", el tránsito del ser al no ser. Y gracias precisamente a esa experiencia, adquieren una relación privilegiada para atender los problemas, inquietudes y necesidades de los hombres, porque, en definitiva, ésa es, mientras no se demuestre lo contrario, la preocupación más extendida en el orden transcendente. Y hubo de serlo en el momento de plenitud de los misterios, durante los tres primeros siglos de la era cristiana.

5. Los misterios: tradición e innovación

Puede colegirse a propósito de las características de los dioses de los misterios y de sus ofertas religiosas, que –aunque habían asumido el eje central de la religión cívica, el sacrificio– introducían novedades ajenas a la tradición religiosa. El debate entre los estudiosos consiste en determinar si esas innovaciones son la herencia de su carácter oriental o si, por el contrario, son consecuencia de las necesidades espirituales de una época en la que la vieja religión cívica resultaba insuficiente para satisfacer las complejas necesidades surgidas del nuevo orden político, social y cultural implantado con el Imperio.

La respuesta a esta cuestión no es simple. Los tradicionalistas han encontrado buenos argumentos para defender la continuidad entre los orígenes orientales y sus resultados en época imperial. Sin embargo, estoy convencido de que es infinitamente más fruc-

[26] Alvar, *Misterios*, 170-2.

tífera la posición renovadora, pues permite comprender que la religión no funciona como una variable autónoma, como verdad inalterable independientemente del contexto histórico, sino que es un producto cultural que se metamorfosea al albur de los procesos evolutivos.

Ahora bien, no todos los cultos mistéricos son idénticos. Cada uno presenta caracteres propios que permiten comprender sus propias vicisitudes. Sin duda, Cibeles adquiere pronto la fisonomía de una deidad de Estado, como Madre de los Dioses, o Magna Mater, sus denominaciones oficiales en Roma. Precisamente porque su introducción se vincula a los oráculos sibilinos, no queda otra alternativa más que la de otorgarle un puesto entre los dioses supremos de la ciudad y erigirle un templo en el Palatino. Es más, en el proceso de reorganización religiosa iniciado por Augusto, uno de los escasos santuarios restaurados por el primero de los emperadores es el de la diosa Cibeles. Pero también es cierto que la historia de la Magna Mater en Roma no es fácil. A pesar de su carácter de culto oficial, los ritos a ella vinculados resultaban tan extravagantes que inmediatamente se restringe la actividad pública de sus seguidores.

La explicación tradicional de la represión del culto de Cibeles se relaciona con la extrañeza que producía a los romanos ver a los sacerdotes de la diosa castrados y pidiendo limosna, cubiertos de ropajes llamativos acompañados de un enorme estruendo y música estridente destinada a lograr el éxtasis de los fieles. Sin embargo, estoy persuadido de que todo ello no es sino una excusa para reconducir bajo la hegemonía aristocrática un culto que tenía un extraordinario apoyo social y que aglutinaba en su entorno un potencial de oposición política verdaderamente preocupante para la clase dirigente.

En cualquier caso, lo cierto es que al poco de su llegada a Roma, el culto se ve restringido al espacio propio del santuario, sus sacerdotes sólo pueden salir de él circunstancialmente para realizar sus cuestaciones y se prohíbe a los ciudadanos convertirse en sacerdotes de la diosa, pues era imprescindible su castración.

La contradicción a la que en estas condiciones se ve sometido el culto de Magna Mater no se podrá resolver en todo el período republicano. Será bajo el reinado de Claudio cuando el culto experimente una primera transformación y otra mucho más profunda

durante el de Antonino Pío, a la que ya me referí con anterioridad. Da la impresión de que la aristocracia no estuvo muy interesada en la difusión del culto durante el período republicano, pero no podía consentir que se convirtiera en un instrumento ideológico en manos populares y por ello construye la leyenda de los orígenes en torno a dos grandes familias aristocráticas, los Claudios y los Escipiones. Sin embargo, en época altoimperial los eunucos orientales probablemente constituyen un vehículo adecuado para la expansión del culto por las provincias. La onomástica de raíz griega en los seguidores de Magna Mater en Hispania, así parece corroborarlo. Pero, además, como este culto gozaba del privilegio de su carácter oficial, la incorporación de provinciales parece haber tenido el objetivo de integrar en el sistema muchos individuos que se sentían ajenos a la religión oficial. Y precisamente por esa relativa importancia social que va adquiriendo el culto es por lo que Antonino se ve obligado a reformar el culto, introduciendo un nuevo sacerdocio, los *arkhigallos*, que no requería emasculación y que se situaba por encima de los galos, con lo que se garantizaba que el control del culto pudiera estar en manos de ciudadanos.

Lo que no podemos establecer con garantías de verosimilitud son las causas por las que Cibeles no tuvo un éxito mayor en los procesos de renovación de la espiritualidad romana. Tengo la impresión de que un motivo fundamental es su conexión con el panteón tradicional, al que se había adherido como Madre de los Dioses. El desgaste experimentado por los dioses tradicionales repercutía negativamente también en la Magna Mater, aunque su origen fuera distinto al de los dioses de la ciudad. Es probable, asimismo, que los desajustes entre su vocación popular y la manipulación aristocrática no dejara claramente establecida la función social del culto, de modo que sus potenciales seguidores podían encontrar satisfacción más nítida para sus inquietudes en el entorno de otras divinidades. Es cierto que Cibeles había jugado con la ambigüedad de todos los elementos que he señalado: la oposición aristocracia-plebe, origen oriental pero divinidad cívica, sacerdotes castrados que realizan sacrificios evergéticos. Es cierto que a la religión le interesan las ambigüedades y que lo ambiguo favorece a la religión, pero no alcanzo a explicar por qué en el caso que estudiamos nada de ello produjo un efecto positivo para la consolidación del culto. En cualquier caso, Cibeles sale del espacio al

que había sido relegada en el Palatino y se difunde por todo el Imperio captando voluntades para la romanidad.

Algo similar observamos con los cultos egipcios. Aunque nunca gozaron del carácter de cultos oficiales, el favor imperial que les fue dispensado en ocasiones incrementó su popularidad. Ya hemos señalado cómo su culto se difunde esencialmente por la labor proselitista de seguidores entusiastas. Pero su empeño habría sido de escaso interés si no hubiera estado patrocinado por el favor imperial desde la época de Calígula y, muy especialmente, durante el reinado de Vespasiano. Es bien conocida la simpatía de este emperador hacia Serapis, pues buscó su reconocimiento cuando fue designado emperador por sus propias tropas y acudió a su santuario de Alejandría antes de ir a Roma.

La difusión de los cultos egipcios por la parte oriental del Imperio se consolida, precisamente, a partir de ese momento. La nómina de orientales entre sus seguidores es relevante, pero al menos en Hispania la participación de mujeres de alta alcurnia en el culto de Isis es muy superior a la que se aprecia en el culto de Cibeles. Da la impresión de que las mujeres que no podían participar directamente en los cultos cívicos tradicionales o en el culto imperial, buscaron una forma de proyección social ocupando cargos de responsabilidad en los cultos egipcios y de un modo casi imperceptible en el de Cibeles. En éste hallaron espacio social mujeres de origen oriental con ciertos recursos económicos, pero no integrantes de los sectores decurionales. Así, las cibélicas parecen por lo general de menor categoría que las isíacas. Es como si los cultos se hubieran repartido los sectores sociales que habían de ser integrados dándoles una cobertura ideológica que el sistema tradicional les negaba[27].

Isis también jugaba con una ambigüedad llamativa, pues su aspecto helenizado y su clara asociación a la diosa Fortuna, no ocultaba su origen egipcio, potenciado por la estética que rodeaba

---

[27] J. Alvar, "Las mujeres y los misterios en Hispania", *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo* (Madrid 1986) 245-57; "La mujer y los cultos mistéricos: marginación e integración", en Mª.J. Rodríguez, E. Hidalgo y C.G. Wagner (eds.), *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura, Madrid, 16-22 mayo 1990* (Madrid 1994) 73-84.

sus rituales. Ese orientalismo generaba al mismo tiempo un atractivo estético y una reluctancia ideológica. Sin duda, el carácter maternal de la diosa y su victoria sobre el destino, fueron estímulos apropiados para su difusión entre todos los sectores de la población latinohablante del Imperio, pero carecía de un paredro suficientemente enérgico como para ahuyentar a los numerosos competidores que pugnaban contra la hegemonía de una deidad femenina en una sociedad en la que la mujer estaba relegada a una situación de dependencia con respecto al hombre. Mal modelo era éste para renovar la supraestructura ideológica del Imperio.

Por su parte, Mitra había sido concebido dentro de unos márgenes estrechos, sin pretensiones de universalidad. Su destino eran los soldados, pues sus variadísimas procedencias requería un culto aglutinador y específico. No obstante, gracias a su potencial religioso desbordó los límites sociales para los que había sido creado. Probablemente los veteranos al abandonar las filas del ejército difundieron en sus nuevos espacios culturales el culto al dios que los había amparado durante la milicia. Al mismo tiempo, la burocracia imperial se fue impregnando de mitraísmo, pues buena parte de los valores que postulaba resultaban apropiados para el sistema jerárquico de la administración del estado romano[28].

La presencia de Mitra fuera de los campamentos es muy irregular. Por lo general aparece representado en las grandes ciudades, pero no se aprecia continuidad de culto. Tomemos como ejemplo el caso de Mérida[29]. El mitreo fue construido en el año 155 d.C., momento al que corresponde la totalidad de la epigrafía mitraica de la ciudad y también la totalidad de la decoración mueble conservada. Sorprende que no haya ofrendas o elementos escultóricos vinculados al culto que puedan datarse en el s. III. Es como si a la muerte de Gayo Acio Hédicro nadie se hubiera ocupado de redecorar el mitreo o de mantener vivo el culto. Sé que un mejor conocimiento arqueológico del culto en Emérita podría modificar esta imagen de estancamiento, pero de momento resulta relevante

---

[28] M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*, (Edimburgo 2000) 23 y 33ss.

[29] J. Alvar, "Los cultos mistéricos en Lusitania", *Actas. II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Coimbra, 18-20 outubro 1990*, (Coimbra 1993) 789-814.

para la constatación de la irregularidad del mitraísmo como culto bien implantado y difundido.

He defendido que su desaparición está relacionada con el escaso arraigo que se aprecia, al menos en las provincias hispanas. Pero también me atrevería a apuntar que su carácter restrictivo dificultaba su identificación como culto representativo del sistema imperial. De hecho, he manifestado como hilo conductor del éxito de los misterios, la necesidad de integración en la romanidad de la amplísima población del Imperio que no se sentía representada, reconocida y partícipe en las formas de religiosidad tradicional. Mal apaño podría hacer Mitra en este sentido cuando las mujeres estaban excluidas de su culto. Aunque el mitraísmo hubiera resuelto las inquietudes de muchos varones, sus mujeres seguirían tan desarboladas en lo ideológico como lo estaban todas las poblaciones a las que se pretendía integrar. En el propio mitraísmo estaba el germen de su fracaso social. El mitraísmo sólo tenía sentido como parte de un sistema más amplio y, en consecuencia, su destino estaba atado al del sistema evergético tradicional.

Con este apunte alcanzo uno de los objetivos finales que deseaba destacar en esta panorámica que debería integrar el problema de la salvación en los misterios y en el cristianismo. Nunca he creído en la competencia excluyente entre ellos como con tanta frecuencia se indica, en especial, desde la famosa frase de Renan según la cual de no haberse producido el triunfo del cristianismo ahora todos seríamos mitraístas. No me atrevo con los futuribles, pues son cosa de adivinos. Como historiador me he de conformar con el análisis del pasado. Y en el pasado que aquí nos reúne no parece que se produjera esa confrontación, al menos del modo en el que por lo general se señala. Y planteadas así las cosas, aún nos queda un instante para abordar una idea errática comúnmente aceptada.

6. Los misterios y Pablo de Tarso

Los misterios no tuvieron como finalidad histórica introducir al cristianismo. Que el advenimiento del cristianismo fuera algo inexorable es afirmación que no podemos contrastar. Habrá quienes consideren que la voluntad divina era la implantación del cris-

tianismo como credo universal y habrá quienes piensen que la historia de ese triunfo está sometida a la voluntad humana. Lo que no comparto es el criterio cada vez más frecuente de que en el paganismo había una tendencia inevitable hacia el monoteísmo que habría de conducir al triunfo final del cristianismo[30].

Nada en toda la información disponible indica que esa tendencia existiera. Lo que sí se observa es la inclinación personal hacia una divinidad entre las restantes a la que se presta una devoción especial sin exclusión de las demás. Denominamos henoteísmo a esa tendencia. *Heis*, uno, es el dios. Cada creyente escoge la divinidad que más le satisface pero no se atrevería a negar a las restantes. El monoteísmo es radicalmente ajeno a la cultura grecolatina. Y lo cierto es que el monoteísmo judío se adapta a los criterios dominantes en la mentalidad colectiva mediterránea. Mientras que los teóricos de la religión se empeñan en destacar la idea de que sólo existe un dios (a pesar de la contradicción que para cualquier pagano supondría la existencia de la Santísima Trinidad), en la práctica los creyentes se rodearon de mediadores, seres divinos, santos y mártires que trajeron de cabeza a los Padres de la Iglesia para diferenciarlos de los antiguos démones que pululaban entre el mundo de los mortales y el de los inmortales. Sin duda, hay que aceptar que, bajo el manto del cristianismo, el judaísmo monoteísta se convirtió en una religión técnicamente politeísta.

Sin embargo, esta apreciación no puede ser compartida por los seguidores de Cristo que conciben en él al Salvador, con unas peculiaridades específicas que le confiere Pablo de Tarso[31]. El debate más intenso es el de la originalidad o dependencia de Pablo con respecto a la oferta religiosa de su entorno. Para ello se ha prestado especial atención al léxico empleado por Pablo para referirse a esos fenómenos religiosos tangentes entre el cristianismo y las religiones coetáneas. Quienes defienden el carácter único e

---

[30] La aportación más lúcida en este sentido: H.S. Versnel, *Inconsistences in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Studies in Greek and Roman Religion 6) (Leiden 1990); además, Alvar, *Misterios*, 38; H.S. Versnel, "Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness", en B.N. Porter (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (s.l. 2000) 79-163.

[31] H. Maccoby, *Paul and Hellenism* (Londres 1991).

irrepetible del cristianismo niegan cualquier deuda externa[32], lo que dificulta establecer principios analíticos comunes o consensos procesuales. Sin embargo, las epístolas de Pablo proporcionan interesantes ejemplos de analogías terminológicas entre los misterios y el cristianismo, que han sido objeto de una dilatada disputa[33].

La escuela de la Historia de las Religiones, basada en el método comparativo, consideraba indicio inexcusable de la existencia de préstamos desde los misterios al cristianismo, precisamente ese léxico paulino que corresponde a un período verdaderamente primitivo de su historia[34]. El contacto del apóstol con las comunidades paganas de Asia Menor le habría permitido conocer profundamente las doctrinas de los misterios y el léxico que empleaban[35].

Como ejemplo del contenido teórico sobre el que se discutía, podemos recordar que los misterios consideraban la iniciación como un simulacro de muerte, necesaria para alcanzar la salvación. Esta conceptualización mistérica encuentra fiel analogía en un escrito paulino (Rom 6,4):

> ¿Acaso habéis olvidado que cuando fuimos bautizados en unión con Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Por el bautismo fuimos enterrados con él[36].

---

[32] H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (Nueva York 1971) 28.

[33] J.H. Randall jr., *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis* (Nueva York 1970) 155-6.

[34] A modo de resumen de las opiniones más destacadas dentro de esta corriente interpretativa véase: M. Simon, "The Religionsgeschichtliche Schule, fifty years later", *RS* 11 (1975) 130-45.

[35] Véase H.R. Willoughby, "The New-birth Experience in Pauline Christianity and Contemporary Religions: a Genetic Study in Pauline Mysticism", *Abstracts of Theses* (Chicago 1926) 458. Sin embargo, ha habido autores que consideraron extravagante la idea de un Pablo adoctrinado en otros pensamientos ajenos al mundo judaico, véanse referencias en D.H. Wiens, "Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment", *ANRW* II 23.2 (1980) 1263ss y el capítulo XIV del presente volumen. Una contextualización geográfica y cultural del mundo de Pablo en R. Wallace y W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus* (Londres 1998), donde se defiende la complejidad del entorno en el que se desarrolla la vida de Pablo.

[36] La idea tuvo éxito en los Padres de la Iglesia: cf. Tertuliano (*carnis*, 47,28): *per simulacrum enim morimur in baptismate, sed per veritatem resurgimus in carne, sicut et Christus* ("Morimos simbólicamente por el bautismo y resucitamos de verdad en la carne, como Cristo"). La idea continúa en Agustín: "Quien es bautizado, es bautizado en la muerte de Jesús. ¿Que significa en la muerte? Pues así

Y lo que tiene similitud en el ámbito de los conceptos la tiene habitualmente también en el de las palabras.

Ya Reitzenstein defendió que términos como *pneuma* o *gnosis* eran préstamos tomados de los misterios[37]. Y poco tiempo después otros autores destacaban sorprendentes paralelos mitraicos en Pablo[38]. No obstante, investigadores coetáneos mostraban mayor moderación[39], lo que sin duda facilitó el desarrollo posterior de posiciones mucho más críticas con los préstamos. Merece mención específica A. Nock, como máximo representante de quienes niegan que el cristianismo haya contraído deuda alguna con los misterios. Nock, con extremada sutileza, pretende distinguir elementos comunes entre los distintos sistemas, pero con significados específicos lo que le permite defender con insistencia la originalidad del cristianismo en lo ideológico, a pesar de las concomitancias léxicas[40].

La incertidumbre generada por esta corriente crítica, se vio acrecentada cuando comenzó la indagación sobre la herencia judaica del léxico cristiano[41]. No son muchos los estudiosos que consideren significativa esta deuda, pero ha generado un elemento adicional de desconcierto que debilita la imagen sólida de dependencia

---

como fue muerto Cristo, así también tú obtienes la muerte; así como Cristo murió en el pecado y vive por Dios, así tú también mediante el sacramento del bautismo, debes estar muerto antes de la remisión de los pecados y de la resurrección mediante la gracia de Cristo. Es una muerte, pero no en realidad una muerte física, sino un símbolo. Cuando te sumerges en la fuente, asumes la apariencia de la muerte y de una sepultura, recibes el sacramento de la cruz, porque Cristo fue crucificado y su cuerpo fue sujeto con clavos" (*serm*. II, 7, 23).

[37] R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig 1904); *Idem, Die hellenistichen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig 1920).

[38] A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig 1903).

[39] Destacan, por ejemplo, P. Gardner, *The Religious Experience of St. Paul* (Londres 1911); K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres 1911 y H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religion* (Londres 1913).

[40] A.D. Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian sacraments", *Mnemosyne* 4 (1952) 203.

[41] A.D. Nock, "Mysterion", *HSCP* 60 (1951) 201-05; una visión del problema en A. Piñero, "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento", en A. Piñero y D. Fernández Galiano (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio* (Córdoba 1994) 169-70.

conceptual y terminológica del cristianismo con respecto a los misterios[42].

De todos los términos analizados es el propio concepto de *musteria* el que más polémica ha suscitado. Es el único claramente reconocible en la *Septuaginta*, pero ello no implica que su uso en Pablo proceda de la tradición veterotestamentaria[43]. Es cierto, por otra parte, que los autores clásicos emplean el término en plural, mientras que en el cristianismo primitivo, el misterio por antonomasia es singular, por su carácter único, irrepetible y de valor universal. Pero de esas constataciones no puede extraerse ninguna conclusión segura a propósito de préstamos, coincidencias, tradiciones o transferencias. Sin embargo, un hecho notorio, por más que sea de sobra sabido, es que el discurso evangélico no entra en este debate, porque es conceptual y terminológicamente ajeno a la refundación paulina, cuyo carácter helenizante es el que lo hace parangonable a los misterios[44].

Aunque argumentalmente no sea óptimo recurrir a la *petitio principii*, me permitiré esta licencia. Nada puede haber de extraño que para referirse a sus concepciones teológicas, litúrgicas, doctrinales, el cristianismo recurriera, durante su fase genésica, a la terminología que tenía a su disposición en el ambiente religioso de su época[45]. La creación de un vocabulario nuevo no sólo resultaba tarea imposible, sino inútil desde el punto de vista del adoc-

---

[42] Así se aprecia en el poco equilibrado y partidista artículo de D.H. Wiens, "Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment", en *ANRW* II, 23.2 (1980) 1248-84.

[43] Cf. J.Z. Smith, *Drudgery Divine. On Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Londres 1990) 62ss.

[44] Huelga decir que el concepto de refundación paulina es rechazado por una parte de la crítica, cuyos argumentos distan de ser convincentes, véanse a título informativo: R.E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*, (Filadelfia 1968); más recientemente: A.F. Segal, *Paul, the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990; E. Sanders, *Paul* (Oxford 1991); D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley 1997 [1994]).

[45] Esto lo acepta hasta el propio Nock, "The Development", 444; R.M. Wilson, *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy* (Londres 1959) 258; F.A. Regan, *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity* (Washington 1961) 75.

trinamiento. Así pues, tanto por razones de economía lingüística, como por sus ventajas didácticas, el empleo de la terminología preexistente facilitaba la comunicación y contribuía a la enseñanza de las divergencias con los credos concurrentes. Los propios autores cristianos fueron conscientes de tales circunstancias, como se aprecia nítidamente en el conocido pasaje de la *Exhortación a los griegos* de Clemente de Alejandría, para el que se inspira en las *Bacantes* de Eurípides:

> Ven, extraviado, pero no ya apoyado en el tirso, ni coronado con hiedra. Deshazte de la mitra, deshazte de la piel de cervatillo, revístete de moderación. Te mostraré el Logos y los misterios de la palabra, para expresarlo con tus imágenes[46].

Quien instruye expresa con las imágenes del neófito los nuevos contenidos, porque a través de las concomitancias comprende el nuevo discurso. De ahí resulta inevitable que el léxico religioso preexistente mediatice el propio discurso cristiano, por más que se pretenda negar la coincidencia. En todo caso, podría argüirse que con los mismos términos se pretendía predicar un nuevo discurso religioso, pero con dificultad puede deshacerse el continente de su contenido cuando el consumidor está acostumbrado a asociarlos.

En este sentido, hay una anécdota en los *Hechos de los Apóstoles* (18, 18) insuficientemente explorada en mi opinión y que contribuye a comprender esa metamorfosis de las creencias y sus ritos en un estado de simbiosis. Allí se menciona, como de pasada, que en Cencreas Pablo se rasuró la cabeza, porque había hecho un voto. Sabemos que en aquel cosmopolita puerto oriental de Corin-

---

[46] Clemente de Alejandría, *Protr.* XII 119, 1. Quisiera llamar la atención sobre el fenómeno de los vehículos de expresión religiosa. Dentro del propio ámbito de los misterios la persistencia de terminología griega en la parte latinohablante del Imperio no deja de ser testimonio del problema de la identificación tanto del contenido religioso, como de sus usuarios. La persistencia del latín como vehículo de comunicación en la Iglesia católica hasta el Concilio Vaticano II está evidentemente relacionado con ese fenómeno que fue ya objeto de debate en el proceso de evangelización de América; cf. J. Alvar, "Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso", en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas* (Antigüedad: Religión y Sociedades 3) (Madrid 1993) 23ss.

to, había un importante santuario dedicado a los dioses nilóticos donde se desarrolla la iniciación de Lucio (Apuleyo, *Met*. X 35 y XI). No voy a defender que Pablo introdujera en el cristianismo un rito tomado del isismo, a imitación de los tonsurados sacerdotes de Isis. Se ha explicado de forma razonablemente satisfactoria que el afeitado de Pablo corresponde a una práctica judía, descrita en *Números* 6, que se conoce como el voto del nazireato. Literalmente el vocablo nazireo significa 'el que se ha separado' o 'el que está dedicado', para referirse a quien se ha comprometido temporalmente a Dios. Mientras está vigente el voto no se puede ingerir ni vino ni bebidas fuertes, ni nada procedente del jugo de las uvas, ni siquiera uvas secas. Tampoco puede el devoto afeitarse la cabeza y está obligado a dejar crecer su pelo en tanto dure su compromiso con Dios. No le está permitido contacto con persona alguna, ni siquiera familiares. Es probable, pues, que Pablo hiciera el voto nazireo antes de emprender su viaje a Éfeso y así lo han entendido los estudiosos que, sin embargo, no han reparado en una circunstancia inquietante desde mi punto de vista. Lo extraño del caso es que ese voto no se hacía más que en el templo de Jerusalén[47], pero Pablo vulnera la norma realizándolo en un espacio anómalo, excéntrico.

Sólo encuentro explicación a través de los significados simbólicos del gesto paulino. Pablo realiza un rito judío, pero fuera del espacio restringido de Jerusalén. Es un gesto rompedor que universaliza el mensaje de Cristo, al acometerlo en un lugar cualquiera lejos de Jerusalén. De ese modo reivindica más abiertamente su talante cristiano y su misión de apóstol de los gentiles. No existe, por tanto, ni inocencia, ni casualidad, ni descuido. Con el procedimiento escogido, muestra, en un medio ajeno, pero religiosamente muy rico, cómo la fe en Cristo proporciona efectos mejores que los atribuidos a los dioses paganos. Su decisión es aleccionar en un entorno de enorme potencialidad religiosa y plagado de connotaciones simbólicas. Y así, suplanta –en vísperas de su travesía– a la diosa protectora de los navegantes con el concurso de un rito no prestado del paganismo, sino tomado de la propia tradición

[47] A. Pallis, *Notes on St. Luke and the Acts* (Oxford 1928) 71.

judaica, que queda de este modo alterada. Pero el rito escogido se aproxima a la fisonomía de los seguidores de los misterios a los que se hace más accesible la comprensión del mensaje deseado. El juego de la ambigüedad lograda por la cercanía formal posee un valor didáctico sobreañadido, como ocurre, de hecho, con la palabra. El objetivo inmediato era lograr la *salus* en una situación potencialmente peligrosa y, por ello, se invoca la ayuda divina mediante un rito de ambiguas referencias con el cual no sólo se manifiesta el triunfo sobre los dioses de los misterios, sino también la magnitud de la *sôtêría*. Término y discurso, pues, están indisolublemente unidos, para expresar las concomitancias, interacciones y dependencias en la conceptualización de la salvación, tanto en los misterios como en el cristianismo.

Entiendo, por tanto, que la coincidencia léxica atestiguada no puede ser exclusivamente formal y aséptica, pues no creo en la existencia de términos desideologizados. Cuando el cristianismo toma del ambiente religioso de su época un léxico determinado es porque ese léxico precisamente es el que responde con mayor proximidad a los problemas que está manejando. De ahí se deduce que el concepto y el vocablo que lo designa son inseparables y, viceversa, que el vocablo es inseparable de su campo semántico, contra el que evidentemente se resiste el cristianismo. La intensa negación de las concomitancias no hace sino acrecentar la sospecha de que, para un observador externo, todos hablaban de lo mismo. Pero hablar de lo mismo no significa decir exactamente las mismas cosas de la misma manera. De hecho, los diversos credos mistéricos decían cosas distintas, a través de mitos y ritos diferentes y, sin embargo, hablaban de lo mismo. El hecho diferencial cristiano se manifiesta desde esta perspectiva una vez más como fenómeno de la voluntad que no de la razón. Y ello por el prurito de desligar el cristianismo de un entorno que les resulta tan antipático como engorrosamente similar.

Así pues, la capacidad redentora de Cristo no parece un atributo que le pertenezca en exclusiva. De hecho cabe la posibilidad de que las deidades mistéricas tengan una peculiaridad similar al liberar a los fieles del destino al que estuvieran sometidos. Lo que desde luego no podían hacer los misterios era redimir al género humano de la insólita concepción judaica de la existencia de un pecado original transmitido desde una pareja ancestral a

la totalidad de la especie[48]; ni tampoco que las puertas del cielo hubieran quedado abiertas para los humanos gracias a la encarnación, muerte y resurrección de su único dios. Esas son creencias peculiares del cristianismo, similares a las que de hecho hacían diferentes entre sí a los misterios. Pero en éstos existían también dioses que mediante una pasión habían mostrado a los hombres el camino que conducía a un Más Allá bienaventurado, cuya característica esencial era la posibilidad de compartir con su dios la vida eterna. Y ello había de ser así porque todos esos credos, frente a la religión tradicional romana, habían generado inquietudes y desarrollado respuestas, en un proceso continuo de retroalimentación, en una población que experimentaba distintos niveles de religiosidad a través de los que mantenían abiertas comunicaciones muy variadas con lo divino. Y no es que se produjera una casual coincidencia de distintas religiones de análogo signo en un momento dado de la historia de Roma, sino que en un momento dado de la historia de Roma algunos de sus sistemas religiosos respondieron con signos de naturaleza similar a las inquietudes que afloraban precisamente en ese momento de la historia, dando lugar a una determinada atmósfera religiosa[49].

Resulta, en mi opinión, un error sostener que la salvación paulina y la mistérica son esencialmente distintas porque no se establecen exactamente con los mismos parámetros[50]. Cuando se insiste en el hecho diferencial cristiano atendiendo al fenómeno de la redención, se está forzando la situación de modo innecesario para dramatizar las diferencias. No hay que olvidar que en todo este asunto lo primordial, no es la forma mediante la que se accede a

---

[48] La formulación tal y como la conocemos es genuinamente paulina, pero se atisban concomitancias en 2 *Baruc* y 4 *Esdras*. Agradezco al Prof. A. Piñero esta importante precisión.

[49] Cf. A.D. Nock, "The Development of Paganism in the Roman Empire", *Cambridge Ancient History*, vol. 12 (1939) 445; Filson, *The New Testament*, 26; cf. la enriquecedora imagen proporcionada por P. Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, MA 1978); de forma más sucinta, A. Piñero, "El marco religioso del cristianismo primitivo" en Idem (ed.), *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba / Madrid 1991) 66-67.

[50] Cf. S.G.F. Brandon, "Salvation: Mithraic and Christian", *HJ* 56 (1957-58) 123-33.

ella, sino la existencia de una vida eterna garantizada individualmente. Y precisamente en esto hay coincidencia entre los misterios y el cristianismo.

Llegados a este punto podríamos aceptar que Loisy se excedió al considerar la salvación ultramundana en el cristianismo como préstamo mistérico[51]. Sin embargo, es preciso reconocer que las réplicas de los autores confesionales no han sido mucho más acertadas[52]. La salvación personal, se ha repetido hasta la saciedad, está confirmada en el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, donde se puede constatar la esperanza en una vida ultramundana muy próxima a la que postula el cristianismo. Y que la intervención divina es imprescindible para la salvación individual no sólo se deduce del hecho de que es la divinidad la que señala quién ha de ser iniciado, sino que está explícito en el famoso texto del mitreo de Sta. Prisca en Roma, reiteradamente mencionado: *et nos servasti [eternali] sanguine fuso*[53].

---

[51] A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (París 1930).

[52] Véase como muestra el no lejano Bouyer, *Mysterion*, donde se banalizan todos los argumentos empleados para la defensa de una complejidad religiosa indiscutible para los misterios paganos.

[53] "Nos salvaste derramando sangre [eterna]". Vermaseren y van Essen, *Excavation*, 217; H.D. Betz, "The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and The New Testament", *NT* 10 (1968) 62-80, esp. 77; S. Panciera, "Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo (con un addendum sul verso terminante... sanguine fuso)", en *Mysteria Mithrae* (Leiden 1979) 103-05.

CAPÍTULO XI

Teología Paulina y Filosofía Estoica

José Ramón BUSTO SAIZ
Universidad Pontificia Comillas. MADRID

1. Introducción

Dice Epicteto, una de las figuras más señeras del estoicismo romano, en el número 43 de su Manual[1], como es sabido redactado por Arriano a base de apuntes del maestro, que "Toda cosa tiene dos asas, una que sirve para llevarla y otra que no". Epicteto viene a comentar el dicho en el sentido de que todo problema o situación es susceptible de ser abordado al menos de dos maneras: una correcta y otra inadecuada. Siguiendo al maestro, intentaré abordar el tema de mi aportación a este libro asiéndolo por el asa que nos permita comprenderlo en vez de hacerlo por el asa equivocada.

El aspecto que se me ha encomendado desarrollar es el de la influencia estoica en el pensamiento de la propia figura de Pablo, pues esta influencia, si es que se dio, en las cartas deuteropaulinas será tema a tratar en una contribución aparte (véase el capítulo siguiente). Quiero dejar claro, por una parte, que en consecuencia,

---

[1] Epicteto, *Manual,* Introducción, traducción y notas de Reyes Alonso García (Madrid 1993) 86.

me centraré en las siete cartas que la crítica actual reconoce como auténticas de Pablo[2], prescindiendo de las cartas de la tradición paulina no auténticas[3].

Por otra parte, quiero subrayar, asimismo, que el pensamiento del Pablo reflejado en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* no es tanto el pensamiento paulino cuanto el lucano. Los discursos de Pablo y de Pedro en el libro de los Hechos no reflejan el pensamiento paulino ni el de Pedro, sino el pensamiento de Lucas. Desde el punto de vista biográfico, el libro de los Hechos nos suministra importantes datos sobre Pablo y un marco que, en conjunto, hay que considerar fiable, aunque, en cuanto documento histórico para establecer la biografía de Pablo, deba ser sometido al juicio de las cartas auténticas de Pablo y corregido en consecuencia. Desde el punto de vista ideológico y teológico, esto es, para conocer el pensamiento de Pablo sólo sus cartas son útiles.

Atribuir influencias estoicas a Pablo a partir de las cartas que no salieron de su pluma y a partir del libro de los Hechos sería agarrar la cosa por el asa que no permite llevarla. En este capítulo, expondré a continuación lo que sabemos de la formación de Pablo (II), recorreré la historia de la investigación sobre las relaciones entre estoicismo y NT, centrada fundamentalmente en Pablo y sus interpretaciones neotestamentarias (III), y, en último lugar, abordaré los principales puntos de contacto entre las cartas auténticas de Pablo y la filosofía estoica (IV).

2. La formación de Pablo[4]

Tres vectores confluyen en la formación de Pablo: el judaísmo, la cultura helenística y el imperio romano.

---

2. Los estudiosos de talante crítico son prácticamente unánimes en considerar cartas auténticas de Pablo Rom, 1-2 Cor, Gal, Flp, 1Tes, y Flm, independientemente de lo que piensen acerca de la labor editorial que algunas hayan podido sufrir al convertirse en libros canónicos, especialmente Flp y 2 Cor.

3. Muy cercanas a Pablo aunque no escritas por él son 2 Tes, Col y Ef. Más lejanas en el tiempo y en el pensamiento son las cartas pastorales: 1 y 2 Tim, y Tit.

4 En este apartado utilizo mis artículos "Pablo y el Helenismo" y "Pablo y el Judaísmo", en F. Fdez. Ramos (dir). *Diccionario de San Pablo* (Burgos 1999) 627-34 y 685-97.

Pablo nos habla de sí mismo como judío (Gál 1,13) y hebreo, lo que significa probablemente, judío de lengua hebrea o aramea (2 Cor 11,22), perteneciente a la tribu de Benjamín y fariseo celoso (Flp 3,3-9; Gál 1,14). Se considera antiguo perseguidor de la Iglesia, antes de unirse al grupo de los cristianos y trasformarse en apóstol (1 Cor 15,9; Gál 1,14).

Es Lucas quien nos informa de que había sido educado en Jerusalén a los pies de Gamaliel. La presencia de Pablo en Jerusalén antes de su huida de Damasco, cuando el etnarca del rey Aretas puso guardias en la puerta de la ciudad y él hubo de descolgarse en una espuerta (2 Cor 11,32-33; Hch 9,24-25), no está confirmada por Pablo en ninguna de sus cartas. Sin embargo, lo más probable es que Pablo hubiera visitado más de una vez Jerusalén, antes de su conversión. Su afirmación en la carta a los Gálatas (1,22) según la cual las iglesias de Judea no le conocían personalmente no necesariamente ha de interpretarse en el sentido de que Pablo no hubiera estado nunca en Jerusalén y, por tanto, no hubiera podido ser discípulo de Gamaliel el Viejo. Sus afirmaciones de Gál 1,17 y 2,1 se refieren únicamente al período posterior a su conversión (cf. Gál 1,15). Pablo tiene una formación rabínica que, sin duda, adquirió de algún o algunos importantes maestros. Bien pudo haber sido éste Gamaliel. Siempre los estudiantes más despiertos han viajado para aprender de figuras relevantes.

Bien es verdad que, si Pablo hubiera sido discípulo de Gamaliel en Jerusalén, es difícil que no hubiera conocido, al menos de lejos, a Jesús de Nazaret, pero en sus cartas no hay rastro de que Pablo hubiera tenido noticia de Jesús antes de su resurrección. Aunque el texto de 2 Cor 5,16 parece sugerir que no conoció a Jesús en vida, probablemente no sea lícito interpretarlo en este sentido, sino que "conocer a Cristo según la carne" viene a significar, más bien, conocerlo con ojos carnales, es decir no iluminados por el Espíritu. A Pablo se le ha querido hacer seguidor de Hillel, tratando de relacionar el modo de hacer exégesis de Pablo con las siete reglas del famoso rabino; pero ni la dependencia de la exégesis paulina de las siete reglas de Hillel es clara ni siquiera puede afirmarse con seguridad que las reglas de Hillel se remonten a Hillel.

Según el libro de los Hechos (21,40; 22,2; 26,14) Pablo, hablaba arameo. Las palabras arameas de sus cartas no lo prueban suficientemente, pues se reducen a *abbá* (Gal 3,6 y Rom 8,15) o

Maranathá (1 Cor 16,22) que pertenecían al patrimonio común de la primitiva comunidad cristiana. Sin embargo, es bien probable que un judío de formación rabínica y farisea hablara arameo, al menos para poderse comunicar con los de su propio pueblo, y así lo confirma el hecho de que en Flp 3,5 y 2 Cor 11,22 se autodenomine hebreo. Es muy probable que hablara también hebreo, lo que era frecuente entre los judíos piadosos y conocedores de las tradiciones judías, como lo prueba Qumrán. El conocimiento de la lengua santa era sin duda necesario para quienes tenían formación rabínica y, ciertamente, Pablo la tuvo.

Que Pablo es un judío de la diáspora helenística es evidente, aunque en sus cartas nunca lo afirme explícitamente. Es Lucas quien hace a Pablo oriundo de Tarso de Cilicia (Hch 21,39; 22,3). Su nacimiento en Tarso, lo que Pablo nunca confirma, puede sin embargo, admitirse sin demasiadas dificultades, porque este dato no cumple ninguna función kerigmática o teológica en los Hechos. Por otra parte, Pablo da muestras claras de poseer una más que mediana cultura helenística, que bien podría haber adquirido en Tarso, lo que sería coherente con las noticias que el geógrafo Estrabón, que debió de vivir en torno al cambio de era, nos da de esta ciudad[5]. Cilicia fue una de las primeras regiones adonde Pablo se dirigió, una vez abandonada Antioquía (Gal 1,21), donde es obvio que podría contar con apoyos, de modo semejante a lo que hicieron los seguidores de Esteban tras desatarse la persecución contra los helenistas (Hch 11,19-21). Se ha hecho notar, en contra de que Pablo fuera oriundo de Tarso, su vinculación con Damasco, que en Gálatas (1,17) parece ser mayor que la exigida por una mera visita circunstancial, con cartas del sumo sacerdote de Jerusalén, para castigar a los judíos que se confesaban cristianos, como sugiere *Hechos* (9,1ss; 22,5; 26,12). San Jerónimo, por su parte, nos da una noticia cuya fiabilidad se nos escapa, según

5. Estrabón, *Geogr.* XIV 5,13: "Entre los habitantes de Tarso reina un celo tan grande por la filosofía y por todas las ramas de la formación universal, que su ciudad supera tanto a Atenas como a Alejandría y a todas las demás ciudades, en donde hay escuelas y estudios de filosofía. La gran superioridad de Tarso consiste en el hecho de que todos sus habitantes son de allí mismo, lo cual depende además de las dificultades de comunicación (…) Pero como Alejandría, Tarso posee escuelas para todas las ramas de las artes liberales".

la cual, la familia de Pablo habría emigrado a Tarso desde Giscala de Galilea[6].

Pablo nunca afirma en sus cartas que sea ciudadano romano. La referencia se la debemos a Lucas (Hch 16,37; 22,25; 23,27) y se recoge también en 2 Tim 1,17 y 1 Clem 5,7. La veracidad histórica del dato ha sido puesta en duda, porque la condición de ciudadano romano en los tiempos de Pablo era rara para los miembros de las familias no provenientes de Roma o de Italia. Luego se hizo más frecuente hasta que, por fin, Caracalla la extendió a los habitantes libres del Imperio. La condición de ciudadano romano sería incluso más difícil de obtener para los miembros de una familia judía, puesto que a un judío le resultaría difícil, si no imposible, cumplir con algunos de los deberes inherentes a tal condición, como podría ser la participación en el culto estatal. Flavio Josefo testifica, sin embargo, que algunos judíos, ciudadanos romanos, lograban satisfacer suficientemente sus deberes de ciudadanía sin renunciar a las más radicales exigencias de su religión.

Se ha hecho notar, también, que algunos de los castigos que Pablo enumera haber padecido, tales como haber sido azotado (2 Cor 11,24), no podían ser aplicados legalmente a los ciudadanos romanos. Sin embargo, tenemos noticias de personas que los sufrieron aun siendo ciudadanos romanos[7]. Es verdad que Lucas puede subrayar la condición de ciudadano romano de Pablo desde su interés, no disimulado, por reconciliar al cristianismo naciente con el Imperio. Sin embargo, el hecho de que el apóstol, tras su prisión en Jerusalén, apelara al emperador, probablemente sólo puede explicarse si estaba en posesión de la ciudadanía. Viajar a Roma para ser juzgado por el César difícilmente hubiera podido ocurrir en caso contrario.

Su mismo nombre apoya su condición de ciudadano romano. Pablo hace uso de dos nombres como era frecuente entre los judíos helenizados y lo sigue siendo hoy para muchos judíos que viven en América o Europa. Ambos nombres solían tener alguna

---

6. Jerónimo, *De viris illustribus*, 5 (PL 23,646) y en el *Comentario a Filemón* (PL 26,653).

7. Cf. Josefo, *Bell.* II, 308.

relación, más bien fonética que semántica. Saul(os) es la declinación griega del hebreo Saúl, primer rey de Israel, y probablemente el personaje más famoso de la tribu de Benjamín, que Pablo consideraba la suya. Paul(os) es la declinación griega del nombre latino apocopado Pau(lu)lus que significa "pequeño". Un solo fonema separa la homofonía de ambos nombres. De modo que el nombre helenístico de Pablo no es griego sino romano, lo cual es sin duda un apoyo, aunque por supuesto no definitivo, para dar por válida su ciudadanía romana. Si, como parece probable, Pablo era ciudadano romano, es necesario situarle en una categoría social de relieve, especialmente en esa época, y suponer una posición económica desahogada para su familia.

El griego no fue para Pablo una lengua extranjera, aprendida tardíamente en Jerusalén, sino que con toda seguridad la hablaría desde pequeño como *lingua franca* e incluso, lo más probable es que fuera su lengua materna. Sus cartas así lo apoyan; están ausentes de ellas los semitismos fuertes. Maneja con soltura el lenguaje, es capaz de crear verbos compuestos, lo que concuerda con el genio de la lengua griega helenística; dota a términos antiguos de nuevas acepciones de la mano de los nuevos usos exigidos por las ideas trasmitidas y las prácticas cultuales y comunitarias de la primitiva Iglesia. Supuesto que el griego fuera su lengua materna, su familia hubo de vivir en la Diáspora una generación o incluso más.

Pablo, natural de una ciudad culta, era de cultura urbana. La vida de Pablo se mueve en torno a las ciudades helenísticas romanas; frecuentemente en las capitales de las provincias romanas: Antioquía, Éfeso, Corinto, etc. Nunca fue más al oriente de Damasco ni más al sur de Jerusalén. Su mundo es Asia Menor, Macedonia y Acaya. Su horizonte final es la capital del Imperio, Roma, e incluso hace planes para llegar al occidente romano, España. En este aspecto Pablo se separa de la cultura campesina de Jesús de Nazaret y de sus primeros seguidores.

Es obvio que Pablo cursó la enseñanza escolar helenística. Su cultura es griega y claramente aparece en sus cartas que estaba versado en la retórica griega. Se pueden encontrar en ellas los modos retóricos de composición inspirados en la retórica forense como se constata en la carta a los Gálatas. Hace uso habitual de la diatriba, forma popular del discurso filosófico, así como de las

composiciones circulares en la expresión literaria de su pensamiento teológico.

Probablemente la mayor inexactitud que puede encontrase en sus cartas respecto a su propia persona aparece en 1 Cor 2,1 cuando afirma que al iniciar la evangelización de Corinto "no llegué a anunciaros el misterio de Dios con el prestigio de la elocuencia o de la sabiduría...". De aquí se ha querido deducir una ignorancia cultural por parte de Pablo que resulta negada por el estilo de sus cartas. La frase debe entenderse, más bien, como un intento de captar la benevolencia de los destinatarios de su carta y, en su contexto, como un intento de desmarcar el kerigma cristiano de lo que podría considerarse mera sabiduría humana.

Se ha discutido mucho si Pablo siguió la enseñanza superior griega y se formó en los clásicos griegos, especialmente en Homero y Platón. Esto resultaría difícil en un judío de observancia estricta y celoso fariseo, como el mismo Pablo se considera. Los judíos rigurosos, como luego hará Tertuliano, rechazaban el teatro griego, elemento cultural de primera magnitud en el mundo helenístico. Asimismo, no encontramos en sus cartas conocimientos especiales de la cultura griega clásica o helenística. A Pablo le es ajena la literatura griega desde Homero hasta Eurípides. En sus cartas sólo encontramos algunas referencias a máximas o lugares comunes de filósofos más conocidos. Cita, sin embargo, en 1 Cor 15,33 el verso 218 de la comedia Tais de Menandro. Como ocurre con otros muchos dichos de este poeta probablemente el verso se había convertido desde hacía tiempo en un refrán.

El corpus literario que Pablo conoce y utiliza es la traducción judía de la Biblia al griego. Así lo prueba no sólo el abundante uso de las citas que Pablo hace, sino también el propio vocabulario paulino. De modo que puede afirmarse que el fondo cultural de Pablo es *Septuaginta*. En este punto Pablo se separa de muchos de los judíos de su época que escribieron en griego. En resumen, el trasfondo cultural de Pablo no es la cultura griega clásica o la elite cultural y filosófica helenística, sino el judaísmo tal como éste era vivido y comprendido por los judíos de la Diáspora.

Pero antes de centrarnos en los textos de Pablo voy a hacer un sucinto recorrido por la historia de la investigación en lo tocante a las relaciones entre Estoa y NT, donde nos encontraremos con muchos casos en los que el asunto ha tratado de asirse sirviéndose

del asa inadecuada. En esta exposición histórica sigo de cerca el trabajo de Marcia L. Colish[8].

3. Historia de la investigación

La posibilidad de una relación entre el Nuevo Testamento (NT) y la filosofía estoica ha sido estudiada por numerosos investigadores, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, tanto desde la perspectiva de una posible influencia del cristianismo sobre el estoicismo, como del estoicismo sobre los autores del NT, especialmente San Pablo y sus interpretaciones neotestamentarias, las cartas no auténticas atribuidas a su nombre y el libro de los Hechos. A lo largo de la investigación, a medida que se han analizado mejor los textos y se ha ido depurando el método, se ha abierto paso la convicción de que esta influencia no se dio en ningún sentido.

Aunque se encuentran referencias al estoicismo en los padres de la Iglesia y en los autores medievales, se puede afirmar, sin embargo, que este movimiento fue redescubierto en el siglo XVI por los humanistas y los teólogos reformados, que editaron y tradujeron textos de ésta y otras filosofías helenísticas. Consideraron el estoicismo una escuela filosófica perfectamente compatible con el cristianismo[9], hasta el punto de que durante los siglos XVI y XVII llegó a darse un movimiento que podríamos llamar neoestoicismo, caracterizado, en general, por subrayar la coincidencia, casi connatural, entre el estoicismo y el cristianismo. Entre estos neoestoicos se pueden citar Justo Lipsio, Guillaume du Vair y de modo especial Gilles Boileau, hermano mayor del más conocido autor literario del mismo apellido, que no sólo escribió una biografía de Epicteto y tradujo su *Manual*, sino que, como el mismo Boileau informaba a sus lectores, se centró en Epicteto "porque fue el mejor de los filósofos paganos y el más próximo al cristia-

---

[8] M.L. Colish, "Pauline Theology and Stoic Philosophy", *JAAR* 47 Suppl. (1979) 1-21.

[9]. L. Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe. siècle* (París 1914) esp. 8-19; 25-26,58-73; 78-85. E. d´Angers, en "Le renouveau du Stoïcisme au XVI et au XVII siècles", *Actes du 7º Congrès Guillaume Budé* (París 1965) 122-55.

nismo en su teología y en su ética". El único reparo que Boileau le pone a Epicteto es la justificación que éste hace del suicidio[10]. Estos autores no piensan tanto en que se hayan dado influencias entre el estoicismo y el cristianismo sino que reflejan un tipo de pensamiento muy frecuente entre los humanistas, según el cual no puede menos de darse una perfecta armonía entre fe y razón, entre el cristianismo y el mundo clásico.

Con la Ilustración cambió la percepción y se comenzó a ver el estoicismo y el cristianismo como "filosofías" incompatibles. Deístas como Anthony Collins y Thomas Jefferson vieron en el estoicismo un modelo de teísmo racional, libre de la inaceptable dogmática cristiana. Ilustrados como Condorcet, Diderot, Hume y Voltaire encontraron en el estoicismo romano un camino hacia lo que ellos consideraban valores como el relativismo, el eclecticismo, el naturalismo, el cosmopolitismo y la tolerancia, y lo consideraron como la base sobre la que podía elevarse una moral pública y privada fundada únicamente en la razón, libre de la entendida como impositiva y no razonable moral cristiana.

El racionalismo propio de la Ilustración sirvió como telón de fondo durante todo el siglo XIX a los estudiosos que abordaron la relación entre estoicismo y los escritos del NT. Como ejemplo del racionalismo postilustrado puede citarse a E. Renan que expresó sus puntos de vista sobre el estoicismo y el cristianismo primitivo en una obra sobre Marco Aurelio[11], que resultó ser mucho más un alegato contra la Iglesia del siglo II que un análisis del pensamiento del emperador estoico. Para Renan, el estoicismo es "el mejor intento de una escuela laica de virtud que el mundo haya conocido hasta entonces".

La reacción antirracionalista, dirigida contra la Ilustración, comenzó por los años veinte del siglo XIX y alcanzó su máximo nivel a finales del XIX y comienzos del XX, y por lo que toca a las relaciones entre estoicismo y NT revistió dos formas. Unos, considerando estoicismo y cristianismo como "filosofías" radicalmente opuestas, tal como los racionalistas los habían entendido, afirmaron la superioridad moral del cristianismo sobre el estoi-

---

[10] G. Boileau, *La Vie d´Epictète et sa philosophie* (París ^{2}1657) 70-8.

[11] E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (París ^{4}1882).

cismo, de modo semejante a como los racionalistas habían afirmado la superioridad del estoicismo sobre el cristianismo. Como representantes de esta tendencia se pueden citar los teólogos de Gotinga G.H. Klippel y J.C.F. Meyer[12]. Ambos autores publicaron monografías contrastando las éticas estoica y cristiana, para detrimento del estoicismo. Aunque se fijaban en los paralelos, ponían el énfasis en las diferencias para subrayar la sublime novedad de la ética bíblica, a la que ninguna ética basada únicamente en la razón podía llegar.

La reacción antirracionalista adquirió una segunda forma más radical. Tras rechazar la incompatibilidad entre estoicismo y cristianismo, se pusieron manos a la obra para intentar probar que la influencia entre estoicismo y cristianismo se había dado, pero en el sentido de que el estoicismo romano había sido influido por el NT. En esta tendencia se insertan las afirmaciones acerca de la influencia sufrida por Epicteto de parte del cristianismo, que llega a admirar a los mártires cristianos, y la leyenda de la influencia de S. Pablo en Séneca hasta el punto de que éste habría llegado a hacerse cristiano, tesis propuesta por A. Fleury en dos gruesos volúmenes publicados en 1853[13]. Fleury asegura que se pueden encontrar en los escritos de Séneca –en los que él incluye como auténticas las cartas de su correspondencia con Pablo, ignorando la opinión de Erasmo al respecto, formulada trescientos años antes–, muchos puntos, que van desde la ética y la metafísica a la teología. Esta teoría acerca de la influencia del cristianismo sobre el estoicismo romano adquirió tal relevancia que se mantuvo durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX.

La reacción a esta forma de ver las cosas no vino del racionalismo, sino del desarrollo de la crítica de fuentes, por un lado, y del trabajo de R. Bultmann, por otro, quien trató de explicar los puntos de contacto entre cristianismo y estoicismo como resultado de

---

[12] G.H. Klippel, *Commentatio exhibens doctrinae stoicorum ethicae atque christianiae expositionem et comparationem,* Gotinga 1823 y J.C.F. Meyer, *Commentatio in qua doctrina stoicorum ethica cum christiana comparatur* (Gotinga 1823).

[13] A. Fleury, *Saint Paul et Sénèque: Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme* (París 1853).

la influencia de éste sobre aquél. En ambas perspectivas y en clara ruptura con el tiempo anterior, cada vez comenzó a adquirir más relevancia en la investigación el rigor metodológico. Ch. Aubertin[14] sólo cuatro años después de la publicación de la obra de Fleury estableció que, en contra de algunas opiniones de figuras de la Iglesia antigua y medieval, no existe ningún testimonio contemporáneo que pueda presentar siquiera como verosímil la conversión de Séneca al cristianismo. Además sometió los escritos auténticos de Séneca a un análisis con el que demostró que todas sus ideas podían ser enteramente documentadas en las fuentes paganas. Definitivo para rechazar el posible cristianismo de Séneca fue la publicación por C.W. Barlow, en 1938, de la edición crítica de la supuesta correspondencia entre Séneca y Pablo, que la colocó a finales del siglo IV, a base del análisis de su vocabulario, sintaxis y testimonios externos[15].

Las primeras décadas del siglo XX se vieron marcadas por la polémica acerca de si el NT se hallaba o no profundamente influido por el estoicismo. Probablemente fue R. Bultmann quien expresó de modo más convencido esta tesis y ciertamente quien más resonancia e influencia obtuvo. El interés de Bultmann en establecer lazos entre cristianismo y helenismo le llevó a considerar la Estoa como una fuente para los escritos de Pablo. Según Bultmann, tanto el contenido como el estilo de Pablo ha sido fuertemente influido por el estoicismo. En el estilo subraya la diatriba, género muy utilizado por la tradición cínico-estoica[16]. Bultmann encuentra paralelos en la ética paulina como también en otros pasajes del NT, especialmente con textos de Epicteto[17]. Bultmann no pretende reducir el cristianismo a una filosofía helenística más o a un culto mistérico helenístico entre otros, sino que busca ubicarlo adecuadamente en su ambiente sociocultural.

---

[14] Ch. Aubertin, *Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et Saint Paul* (París 1857).

[15] C.W. Barlow, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam 'quae vocantur'* (Roma 1938).

[16] R. Bultmann, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoisch Diatribe* (Gotinga 1910).

[17] R. Bultmann, "Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament", *ZNW* 13 (1912) 97-110 y 177-91.

A Bultmann no se le ocultan diferencias importantes, tanto en el estilo de la predicación paulina como entre la moral estoica y la cristiana que subraya. Caracteriza la ética estoica como intelectualista y vuelta al interior de cada hombre mientras la cristiana aparece dominada por el ejercicio de la virtud de la caridad. Sin embargo, tanto los que estuvieron de acuerdo con Bultmann como los que atacaron su posición, en general, se olvidaron con frecuencia de los matices diferenciales que él dejó anotados. Durante los años veinte del siglo XX no sólo se buscaron paralelos entre la ética del NT y el estoicismo sino que se comenzó a desarrollar la idea de que los principios de la metafísica estoica habían desempeñado un papel importante en el desarrollo de la teología del NT, y ya no sólo en la teología paulina, sino también en el evangelio de Juan.

En muchos casos, lo que sobró de entusiasmo faltó de método y de respeto a los datos proporcionados por los textos. Por poner un ejemplo, Paul Gächter[18] y J. Rendel Harris[19] llegaron a afirmar que conceptos como *logos* y *pneuma* habían sido tomados por Pablo y Juan de los estoicos, sin caer en la cuenta de la naturaleza monística y materialista de estos principios en la Estoa y sin haberse asomado a la utilización que de esos conceptos hace el Antiguo Testamento y la tradición judía. Digna de especial mención, en esta línea de pensamiento, es la obra de R. Liechtenhan que en 1922[20] publicó un trabajo señalando a Posidonio, del estoicismo medio, como el punto de influencia de estoicismo en el NT. Es el único estudioso que lo ha mantenido, con debilidad y escasez de argumentos e incluso sin contar con una edición crítica de las obras de Posidonio, de las que, sea dicho de paso, sólo se nos han transmitido fragmentos.

En seguida se produjo la reacción contra Bultmann y esta línea de pensamiento, que vino tanto de la pluma de los estudiosos del NT como de la pluma de los especialistas en estoicismo. Desde el punto de vista de los teólogos y estudiosos del NT, se temía que cualquier asimilación de la ética cristiana a la ética estoica podría aminorar la peculiaridad y superioridad del mensaje cris-

---

[18] P. Gächter, "Zum Pneumabegriff des hl. Paulus", *ZKT* 53 (1929) 354-408.

[19] J. R. Harris, "Stoic Origins of the Fourth Gospel", *BJRL* 6 (1922) 439-51.

[20] R. Liechtenhan, *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie* (Gotinga 1922).

tiano, reduciéndolo a un conglomerado de ideas helenísticas que no podrían aducir ninguna pretensión de verdad. La primera ola de reacciones antibultmanntianas, durante los años veinte, aun reconociendo la existencia de algunos paralelos, ponían el énfasis en las fundamentales diferencias entre estoicismo y NT, argumentando que los paralelos eran frecuentemente sólo verbales. Examinados en profundidad se podía notar que las mismas palabras expresaban concepciones metafísicas, antropológicas e incluso éticas radicalmente distintas. Aunque la mayor parte de las reacciones vinieron de los teólogos y especialistas en NT, también se dieron por parte de los estudiosos del estoicismo, que pelearon por defender la peculiaridad y la independencia de esta filosofía[21].

Sin embargo, la mayoría de los estudiosos que durante el siglo XX argumentaron contra la influencia del estoicismo en el NT no parecen padecer los temores de los críticos bultmanntianos de la primera hora. Por el contrario, reflejan la concurrencia de dos tendencias que, aunque de diferente origen, han tenido el efecto de animar tanto a los helenistas como a los estudiosos del NT a coincidir en conclusiones similares. La primera tendencia se centra en el rigor metodológico y la aproximación crítica al estudio de las fuentes. Utilizando una metodología más rigurosa, crítica y precisa se ha llegado a la conclusión de que los paralelos en estos dos cuerpos de pensamiento no suponen necesariamente influencia de uno en otro.

En consecuencia, está hoy bastante aceptado que las diferencias entre estoicismo y NT son fundamentales mientras que las semejanzas, aunque a veces puedan parecer sorprendentes, son superficiales. Max Pohlenz[22] puede citarse como una de las figuras más sobresalientes. Coincide con Bultmann en que Pablo tuvo una educación helenística y estuvo familiarizado con la retórica helenística, con la filosofía estoica, así como con otras corrientes de pensamiento. Reconoce que Pablo no duda en usar terminología estoica, tanto ética como metafísica y específicos argumentos estoicos. Sin embargo, dice él que Pablo lo hace en cuanto misio-

---

[21] R. Joly, "La charité païenne à propos d'Epictète", *BACUL* 1, 21-4.

[22] M. Pohlenz, "Paulus und die Stoa", *ZNW* 48 (1949) 69-104; Idem, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung* (Gotinga ²1959).

nero, es decir, en el libro de los Hechos y no de cara al interior de la Iglesia, es decir, en sus cartas, lo cual le lleva a concluir que más que en Pablo la influencia estoica se puede detectar en Lucas. Pohlenz piensa que, cuando Pablo utiliza "conceptos estoicos" como "ley", "libertad", *logos*, éstos tienen en Pablo un sentido claramente no estoico. En el fondo, mantiene Pohlenz, la perspectiva de Pablo no sólo no es estoica, sino que tampoco puede considerarse helenístico-griega, sino judía.

La segunda tendencia se basa en que cada vez resulta más mitigada la aceptación de la percepción bultmanntiana del ámbito cultural helenístico-griego como el humus del pensamiento del NT. Excelente ejemplo de esta posición es J. N. Sevenster[23]. Publicó en 1961 un estudio sobre Séneca y San Pablo, no porque buscara dependencia entre ellos o porque pensara en la posibilidad de que aquél hubiera podido ser cristiano. El objetivo de su trabajo es comparar las ideas de ambos escritores. Descubre temas que les son comunes como filosofía de la historia, naturaleza de la divinidad, naturaleza del hombre, ética individual y social y escatología. Hace notar que Pablo y Séneca tocan temas comunes, tales como la amistad del hombre con Dios y con sus semejantes, la importancia de la conciencia y la libertad en la vida moral, la transitoriedad del mundo presente. Ahora bien, Sevenster muestra cómo el tratamiento de estos temas se apoya en bases éticas y metafísicas dispares y cómo desempeñan un papel diferente en Pablo y en Séneca. Mientras Séneca considera el *logos* humano como consustancial con el *logos* divino, Pablo ve al hombre como una criatura, separada de Dios por el pecado tanto como por su *status* metafísico, capaz de ser devuelto a la amistad con Dios y con sus semejantes gracias únicamente a la gracia divina. La ética de Séneca está basada en la concepción del hombre como autónomo y libre para elegir entre opciones relevantes para la vida moral a partir de su discernimiento racional. Para Pablo, la ética es cristocéntrica y fluye únicamente de las posibilidades abiertas para el hombre por la redención y su aceptación en la fe; una ética en la que la conciencia individual es crítica pero sometida siempre al juicio de un Dios trascendente. La percepción de Séneca de la

---

[23] J.N. Sevenster, *Paul and Seneca* (Leiden 1961).

transitoriedad del mundo deriva de una cosmología cíclica que los estoicos adoptaron de Heráclito. Pablo, al asegurar que la escena de este mundo pasa, parte de una concepción lineal del tiempo que hereda del segundo Isaías y del convencimiento, de que el juicio de Dios sobre el mundo es inminente. La conclusión de Sevenster es que las similitudes terminológicas entre Séneca y Pablo resultan triviales a la luz de las divergencias fundamentales que les separan en mentalidad y contenidos.

Probablemente, a partir de los años sesenta se va abriendo paso un consenso en la línea trazada por Sevenster: las coincidencias entre filosofía estoica y cristianismo son ocasionales, verbales y superficiales. Se deben a que doctrinas contemporáneas, que hablan a hombres con necesidades semejantes coinciden superficialmente. Pero el pensamiento profundo de ambos movimientos es muy divergente. En una palabra, ni los estoicos influyeron en el NT, ni éste influyó en los estoicos. Más bien, ambos cuerpos de doctrina son expresiones de corrientes sincretistas de pensamiento y modos de expresión dominantes en el mundo helenístico.

Desde entonces los estudiosos no polemizan sobre el tema. Ya nadie piensa que el cristianismo haya influido en el estoicismo, y en cuanto a la posible y largo tiempo discutida influencia del estoicismo en el cristianismo se ha dado paso a un mayor interés por relacionar el NT con la ética popular helenística y, sobre todo, con el trasfondo del judaísmo helenístico. Cada vez se habla menos de paralelos y más de coincidencias, bien entendido, que éstas son además superficiales.

4. Pablo y el pensamiento estoico

En una de sus cartas (*Epist.* 24,20) dice Séneca “cotidie morimur”, pasaje al que se suele aducir como paralelo 1 Cor 15,31, donde Pablo dice *kath' hêmeran apothnêskô* (“muero cada día”), sin caer en la cuenta de que detrás de la coincidencia verbal se afirman dos cosas muy distintas. Séneca percibe que cada segundo de la vida que pasa tiene algo de muerte –continúa “cada día, en efecto, se nos arrebata una parte de la vida”– mientras que Pablo afirma, en hipérbole clara, que cada día se halla en peligro de morir, bien condenado por los tribunales del Imperio, bien a

causa de las peligros que soporta debidos a su aventura evangelizadora. Valga este ejemplo como botón de muestra de cómo las coincidencias verbales pueden ocultar pensamientos divergentes y aun contrarios. Fijarse en las coincidencias verbales sin atender al pensamiento que las palabras expresan y del que son vehículos, es otra forma de intentar transportar la vasija asiéndola por el asa inadecuada.

No es éste el momento de hacer una exposición de la teología paulina ni tampoco del pensamiento estoico y de su evolución a lo largo de los períodos que en esta filosofía reconocen los especialistas. Sin embargo, quiero dejar anotadas unas ideas fundamentales que sirvan de horizonte hermenéutico para situar los pasajes paralelos[24] en su propio contexto de pensamiento y que, al mismo tiempo, puedan orientarnos sobre las grandes diferencias que separan las concepciones de ambos movimientos.

El estoicismo antiguo aceptó la división de la filosofía establecida por la Academia, como también había hecho Epicuro, en lógica, física y ética. El estoicismo romano se centrará prácticamente de modo exclusivo en la ética. Por mi parte, prescindiré de la lógica.

La física estoica es un materialismo monista y panteísta, que a diferencia de los epicúreos, que lo interpretaban atomísticamente, se concebía hilemórficamente. Así, pues, dos principios configuran el universo, el pasivo o la materia y el activo que es su forma. Esta forma es la Razón divina, el *logos*, la divinidad. En una palabra, la divinidad coincide con el cosmos. No es preciso insistir demasiado en lo alejada que está esta concepción de la fe bíblica y paulina en un Dios creador y trascendente al mundo. Los estoicos, que consideran a la divinidad como creadora, conciben esa creación como un proceso inmanente a la materia. Así, comprenden a la divinidad como *Prónoia*, Providencia, pero entendida ésta como inmanente al mundo. De tal manera que "todo es como debe ser y como está bien que sea", según la máxima estoica. El conjunto de todas las cosas es perfecto, y en el fondo todo lo que ocurre es necesario que ocurra. Así lo dirá el estoico Marco Aurelio: "Cuanto sucede es

---

[24] Si no se indica lo contrario he tomado la traducción de las citas de los autores estoicos de R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* (Bilbao 1994).

necesario y útil al Todo, del cual tú formas parte" (*Med.* 2,3). En el s. I d.C., el estoico L.A. Cornuto llamará a Zeus "el alma que mantiene unido al mundo" y "la fuerza que invade el universo" (*Theo.* 2 y 11). El mismo Séneca afirma "¿Qué otra cosa es la naturaleza sino Dios y la divina razón que penetra de sí el universo en su totalidad y en sus partes?" (Séneca, *De benef.* 4,7,1). Y eso que de todos los estoicos, Séneca es, con seguridad, aquel en cuya concepción de la divinidad adquiere rasgos más personales.

El estoicismo concibe a la divinidad como el fuego que da la vida al mundo. Pero no sólo la vida, porque el fuego también es destructor. Todo lo que nace muere. El mundo nacido del fuego divino también perecerá por el mismo fuego. Es la *ekpúrôsis* o conflagración universal que dará lugar a un nuevo nacimiento del mundo, (*palingenesía*) idéntico al mundo anterior (*apokatástasis*), donde cada hombre reproducirá exactamente la vida que vivió en los mundos precedentes.

Pablo, siguiendo la tradición bíblica y judía, considera al hombre como criatura de Dios, al que concibe de modo trascendente al mundo. Existe una voluntad de Dios, dada a conocer al hombre por medio de Moisés en el Sinaí, que es el Pentateuco, voluntad de Dios que ningún hombre en la historia ha cumplido nunca, como se encarga de demostrar exegéticamente Pablo en los primeros capítulos de la carta a los Romanos. De tal manera que el designio de Dios sobre el mundo ha estado a punto de frustrarse. Y si no se ha frustrado definitivamente ha sido debido a la encarnación. El encuentro de Dios con el mundo se realiza en la encarnación de su Hijo, a quien envió nacido de mujer (Gál 4,4). Pablo concibe al hombre como libre, pero liberado en el acontecimiento salvador de Jesucristo, de modo que puede responder a la invitación divina con su actuación. Siguiendo al segundo, Isaías tiene una concepción lineal del tiempo. No habrá ni palingenesia ni apocatástasis, sino que la actuación humana se encuentra a la expectativa del juicio final de Dios. Este juicio en muchos textos apocalípticos y, a veces, también en Pablo, que toma de la apocalíptica la representación del juicio final, vendrá precedido también de una purificación de fuego (cf. 1Cor 3,13-15). En ambos casos el mundo será consumido por el fuego pero desde perspectivas bien diferentes.

Supuesto este trasfondo, resultan también divergentes los paralelos que hablan de la presencia de Dios en el hombre, tanto

en la teología paulina como entre los estoicos. La *suggéneia*, consubstancialidad, divina con los hombres tal como la concibe el estoicismo se basa, en el fondo, en su monismo panteísta: "Cuando cerréis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, no digáis nunca que estáis solos: no lo estáis, por cierto, sino que Dios está dentro y vuestro Genio también" (Epicteto, *Diatr.* 1,14,13); "Tú, centella eres de Dios; posees en ti mismo una porción de Aquél. ¿Por qué entonces desconoces tu parentesco?" (Epicteto, *Diatr.* 2,8,11). En Pablo la presencia de Dios en los hombres se debe al Espíritu de Dios derramado en el misterio pascual: "¿No sabéis que sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?" (1 Cor 3,16). Pablo designa al Espíritu Santo con frecuencia como fuerza (*dúnamis*). También Séneca habla de que una fuerza (*vis*) divina ha bajado hasta algunos hombres (*Epist* 41, 1-5). Ahora bien, la equivalencia lingüística entre *dúnamis* y *vis* no puede ocultarnos la profunda diferencia de concepción.

Séneca que junto con Epicteto es, sin duda, el estoico más religioso: dice que Dios tiene respecto de los hombres un ánimo paternal (*patrium animum*) y que los ama (*et illos fortiter amat*) (*De prov.* 2,6). Es ésta una afirmación inusitada en el paganismo e incluso en el estoicismo, pero en Séneca se refiere sólo a los hombres excelentes, exactamente lo contrario que en Pablo: "La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros" (Rom 5,8). Dada su concepción de la divinidad, el estoicismo tiene acceso a Dios en el mundo, porque en el fondo, como hemos visto, la divinidad no se diferencia del cosmos. Pablo acepta el conocimiento natural de Dios, en la carta a los Romanos, a partir de la creación (Rom 1,19-20ss). Aquí habría un punto de coincidencia con el estoicismo, pero no hemos de olvidar que éste es un tema ya presente en el judaísmo helenístico, como queda demostrado con sólo leer libro de la *Sabiduría de Salomón* (cf. 13,1).

Se ha señalado entre los lugares paralelos de Séneca y Pablo el que encontramos en una de las cartas del filósofo cordobés a Lucilo (*Epist.* 58,27). En ella nos dice citando a Platón:

> Luego son ficticias esas cosas; durante un tiempo ofrecen una cierta apariencia, pero nada en ellas hay de estable y sólido. No obstante, nosotros las deseamos como si tuvieran que durar siempre o siempre tuviéramos que poseerlas. Débiles y

> perecederos nos detenemos en medio de vanidades. Proyectemos nuestra alma hacia las realidades que son eternas.

Evidentemente recuerda el texto paulino de 2 Cor 4,17-18: "En efecto, la leve tribulación de un momento nos produce, sobre toda medida, un generoso caudal de gloria eterna, a cuantos no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las cosas visibles son pasajeras, mas las invisibles son eternas".

Ahora bien, me gustaría notar, aparte de que no se puede establecer dependencia entre uno y otro texto, que el sabor de ambos no es propiamente estoico sino platónico. Y es que tanto el estoicismo romano como el cristianismo fueron dos pensamientos de tipo ecléctico, que se expresaron con frecuencia asumiendo lugares comunes de la filosofía popular helenística. Nadie diría que Séneca o Pablo son "platónicos" y, sin embargo, en ellos se pueden encontrar elementos que recuerdan, aunque sea de lejos, la filosofía platónica. En el que acabo de aludir, Séneca cita explícitamente a Platón. Otros de Pablo se podrían recordar que tienen como trasfondo el mundo de las ideas platónico: por el ejemplo Gál 4,24-26 al aludir a la Jerusalén celeste y terrestre o 1 Cor 15,48-49, donde se refiere al hombre celeste y terrestre.

La ética es la parte más peculiar de la filosofía estoica y también la que resultó más eficaz y más relevante. El objetivo de la vida humana es alcanzar la felicidad. Y ésta se obtiene viviendo según la naturaleza. El concepto que expresa en la filosofía estoica el vivir conforme a la naturaleza es la *oikeíôsis*, que se tradujo al latín por *conciliatio*, es decir, 'apropiación' o 'conciliación'. Los seres se apropian y se concilian con todo lo que les viene bien para conservarse. En las plantas y los vegetales esta tendencia es inconsciente. El hombre, dado que es un ser racional, para vivir de acuerdo con la naturaleza ha de apropiarse y conciliarse consigo mismo y con todo aquello que le es propio a su carácter racional, dado que posee *logos*. En consecuencia, para los estoicos son males y bienes aquellas realidades que contribuyen o impiden respectivamente esta apropiación o conciliación.

Distinguen en el hombre, dos niveles: el nivel de la naturaleza biológica, animal, del hombre y el nivel de la naturaleza racional. Para el hombre, dada su naturaleza (*phúsis*) racional, males y bienes son sólo aquellas realidades que favorecen o benefician al *logos*, de modo que para el ser racional no existen, en el fondo,

males ni bienes distintos del mal y del bien moral. De ahí que todas las cosas relativas al cuerpo, sean beneficiosas o perjudiciales para éste –bienes o males en un nivel biológico–, hayan de ser consideradas indiferentes por el filósofo, si no lo son para el *logos*. Con esta doctrina el hombre quedaba al abrigo de todos los males. Supuesto, pues, que los únicos males son los morales, éstos dependen siempre del propio individuo. De ahí que el estoico no debía dejarse afectar por nada externo, de modo que quedaba al abrigo de cuanto le pudiera ocurrir. Así comienza el *Manual* de Epicteto:

> Hay unas cosas que dependen de nosotros y otras que no. De nosotros dependen la opinión, la tendencia, el deseo, la aversión y, en una palabra, cuantas son obra nuestra. No dependen de nosotros, en cambio, los bienes adquiridos, la reputación, los cargos, en una palabra, cuantas no son obra nuestra. Las que dependen de nosotros son por naturaleza libres... las que no dependen de nosotros son débiles, serviles... Si piensas que es libre lo que por naturaleza es servil, y propio lo que es ajeno, sentirás contrariedad, aflicción, turbación...; pero si piensas que sólo lo tuyo es tuyo y ajeno lo ajeno... nadie te forzará jamás, nadie te estorbará… nadie te causará perjuicio, no tendrás enemigo alguno, pues no sufrirás nada (Epicteto, *Manual* 1-3).

Aunque se establecieron niveles entre las realidades que afectan al *logos* y las que sólo afectan a la naturaleza biológica del hombre, sin embargo, en términos generales, para los estoicos, la mayoría de las realidades, todas aquellas que no afectan al *logos* son sencillamente indiferentes. De acuerdo con su física, todo aquello que ni se opone ni apoya la marcha inexorable del cosmos, que se identifica con la Razón divina, resulta para el hombre en último término indiferente. Por eso para el estoicismo, la libertad del sabio es la identificación con la necesidad de lo que ocurre. Recordemos el ejemplo clásico. Si un perro va atado al eje de un carro puede caminar voluntariamente tras el carro, o ser arrastrado por él a la fuerza, pero irá en todo caso detrás del carro. Séneca lo formulará de modo conciso: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (“Los Hados conducen al que está de acuerdo; al que no lo está lo arrastran”).

De ahí que el estoico puede soportar el sufrimiento “estoicamente”, cuando el sufrimiento individual, como ocurre en la mayo-

ría de los casos, resulta indiferente para la marcha del cosmos. Un texto de Zenón de Citio (335-263 a.C.), el fundador del estoicismo antiguo, trasmitido por Estobeo lo atestigua:

> De las cosas que existen, dice Zenón, unas son buenas, otras malas y otras indiferentes. Buenas son la prudencia, la templanza, la justicia, el valor, y todo lo que es virtud o participa de la virtud; malas son la irreflexión, la intemperancia, la injusticia, la cobardía, y todo lo que es maldad o participa de la maldad; e indiferentes son la vida y la muerte, la buena y la mala reputación, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza, la enfermedad y la salud, y cosas parecidas a éstas[25].

En este punto sí me parece que hay un paralelismo entre estoicismo, cristianismo y teología paulina en concreto, que supera las meras coincidencias verbales. Curiosamente las coincidencias verbales entre el texto de Zenón que acabo de citar y un importante escrito de la espiritualidad cristiana las encontraremos con el libro de los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola en su Principio y Fundamento (EE 23): "En tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados". Me he permitido continuar la cita de Ignacio de Loyola, más allá de la coincidencia verbal, porque nos suministra la razón de la indiferencia cristiana. Para los cristianos como para los estoicos los avatares de la vida pueden ser indiferentes una vez que se ha establecido qué es aquello que da sentido a la vida humana. Ahora bien, qué sea esto resulta evidentemente distinto para unos y para otros. Volviendo a Pablo, lo que da sentido a la vida humana es la salvación de Dios operada en Jesucristo. Todo lo demás resulta en consecuencia bastante irrelevante. Los textos paulinos que se podrían citar son numerosísimos. Por ejemplo, Gál 5,6:

> Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad" (cf. Gál 6,15), o Flp 1,19: "Para mí la vida es Cristo, y la muerte, una

---

[25] *Selecciones* II 7,5. Tomo la traducción de M. Sevilla Rodríguez*, Antología de los primeros estoicos griegos* (Madrid 1991) 104.

> ganancia. Pero si el vivir en la carne significa para mí trabajo fecundo, no sé qué escoger... Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor; mas, por otra parte, quedarme en la carne es más necesario para vosotros...

También 1 Cor 12,31-13,3ss; 2 Cor 6,3-10; 2 Cor 12,9-10.

Sobre este trasfondo cobran su sentido algunos paralelos. La afirmación de Séneca:"¡Cuántos golpes reciben los atletas en el rostro, cuántos en todo el cuerpo! Pero soportan toda clase de tormentos por el afán de la gloria... También nosotros superemos todo obstáculo; la recompensa que nos aguarda no es la corona, ni la palma... sino la virtud, la firmeza del alma y la paz conseguida para el futuro" (*Epist.* 78, 16) que tiene su paralelo en 1Cor. 9,24-25 "¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible". O el ideal de la *autárkeia* (autarquía, o autosuficiencia) tan apreciado por los estoicos y en general por la filosofía popular helenística al que también se le puede encontrar un paralelo en Pablo: "No lo digo movido por la necesidad, pues he aprendido a contentarme con lo que tengo. Sé andar escaso y sobrado. Estoy avezado a todo y en todo: a la saciedad y al hambre; a la abundancia y a la privación. Todo lo puedo en Aquél que me conforta" (Flp 4,11-13)[26].

Los estoicos, sobre la base de sus conceptos de *phúsis* y *logos* pusieron en crisis las desigualdades entre los hombres, en concreto la nobleza de sangre, la esclavitud y la desigualdad entre los sexos, estableciendo así una ruptura radical con la política aristotélica. Aristóteles, como es sabido, distingue en su *Política* entre los libres y los esclavos, los varones y las mujeres, los adultos y los niños. Por el contrario, los estoicos llegaron a llamar a la nobleza "escoria y raspadura de la igualdad". Pero me quiero fijar en la distinción entre esclavos y libres, mujeres y varones, porque en ambos casos podemos encontrar paralelos en Pablo. Séneca escribe a Lucilo: "Con satisfacción me he enterado por aquellos que vienen de donde estás tú que vives familiarmente con tus esclavos... Son

---

[26] La misma idea puede verse también 2 Cor 9,8.

esclavos pero también son hombres. Son esclavos. Pero también comparten tu casa. Son esclavos. Pero también humildes amigos. Son esclavos. Pero también compañeros de esclavitud, si consideras que la fortuna tiene los mismos derechos sobre ellos que sobre nosotros" (*Epist.* 47,1), y Epicteto llama a los esclavos "hermanos por naturaleza" (*Diatr.* 1,13,3-4). Pablo escribe a Filemón, al devolverle convertido al cristianismo al esclavo Onésimo, al que ha conocido en la cárcel:

> Pues tal vez fue alejado de ti por algún tiempo, precisamente para que lo recuperaras para siempre, y no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido, que, siéndolo mucho para mí, ¡cuánto más lo será para ti, no sólo como amo, sino también en el Señor! Por tanto, si me tienes como algo unido a ti, acógele como a mí mismo. Y si en algo te perjudicó, o algo te debe, ponlo a mi cuenta. Yo mismo, Pablo, lo firmo con mi puño; yo te lo pagaré... Por no recordarte deudas para conmigo, pues tú mismo te me debes (Flm 15-18; cf. también 1 Cor 7,21-23).

Para Pablo la igualdad radical entre libres y esclavos, varones y mujeres, judíos y griegos se establece en el hecho de que Cristo ha ocupado en la cruz el lugar que todos y cada uno de ellos ha merecido por su incumplimiento de la voluntad de Dios expresada en el Pentateuco. "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la Promesa" (Gál 3, 26-28).

El estoico Musonio Rufo, que debió de vivir entre el año 30 y finales del s. I y fue maestro de Epicteto, afirma la igualdad del hombre y la mujer:

> Una vez que uno le preguntó si también las mujeres habían de filosofar, empezó a explicar más o menos así por qué habían de filosofar: 'El mismo raciocinio' –dijo– 'han recibido de los dioses las mujeres y los hombres, el que utilizamos en las relaciones mutuas y con el que discurrimos sobre cada cosa si es buena o mala y si es hermosa o fea. Igualmente, los mismos sentidos tiene la mujer que el varón: ver, oír, oler y lo demás. Y, de la misma manera, también cada uno de los dos tiene las mismas partes del cuerpo, y no uno más que el otro. Además, el deseo y la buena disposición natural hacia la virtud residen

> no sólo en los hombres, sino también en las mujeres. Por tanto, ellas no están en nada peor dispuestas que los hombres para deleitarse con las obras bellas y hermosas ni para rechazar sus contrarias. Siendo así, ¿por qué entonces convendría a los hombres buscar e investigar cómo vivirían mejor, que es en lo que consiste filosofar, y a las mujeres no? ¿Acaso porque conviene que los hombres sean buenos y las mujeres no?'[27].

Musonio Rufo influyó de modo importante en algunos padres de la Iglesia; en concreto en Clemente de Alejandría.

Se pueden citar otros posibles paralelos. Como, por ejemplo, la invitación que Pablo hace en Rom 12,1 a dar a dar a Dios un culto racional, que probablemente debe comprenderse en el sentido de un culto propio de seres humanos, en paralelo con el pasaje de Epicteto (*Diatr*. I 16,20-21) donde dice: "Porque si ruiseñor fuera, hiciera el oficio de ruiseñor; si cisne, el de cisne. Ahora bien, soy ser de razón: cantar debo a Dios. Ésta es mi tarea, la haré y no abandonaré este puesto en cuanto me sea concedido, y a vosotros al mismo himno os convocaré".

También el desarrollo que hace Pablo a partir del capítulo 12 de la Primera Carta a los Corintios sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo, imagen para la que quizá haya podido influirle la concepción, propia de la lógica estoica, del ser como cuerpo, de modo que lo que no era corporal carecía propiamente de ser.

También la invitación a un comportamiento con los semejantes, alejado de devolver mal por bien. Encontramos en Séneca: "La *humanitas* prohíbe ser altanero, ser áspero con los compañeros; en palabras, hechos y sentimientos se brinda afable y servicial para con todos; ningún mal lo considera ajeno, y su bien lo estima en sumo grado por cuanto podrá proporcionar un bien a otro" (*Epist.* 88,30).

Este texto tiene sus puntos de coincidencia con Pablo cuando en el himno de la caridad afirma que "La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta". (1 Cor 13,4-7).

---

[27] Musonio Rufo, *Disertaciones, De que también las mujeres han de filosofar* (Madrid 1995) 76-7.

De modo semejante en Musonio Rufo:

> Mirar cómo devolver el mordisco a quien ha mordido y el mal al que ha hecho mal es propio de una bestia, no de un hombre... Aceptar las ofensas sin aspereza y no ser implacables con cuantos obran mal, antes ser para ellos motivo de esperanza, es propio de una índole plácida y cordial. Es mucho mejor que el filósofo se muestre con una actitud tal que considere digno de indulgencia a quien le ha ofendido, mientras que defenderse acudiendo a encausarlo y querellarse con él, es, en realidad, una conducta que no es coherente con sus palabras; ya que él, que se considera un hombre bueno, sostiene que el hombre bueno nunca puede ser ofendido por hombres malvados (*Diatr*. 10).

Es ésta una actitud ética cristiana fundamental que puede verse en Pablo: "Vais a pleitear hermano contra hermano, ¡y eso, ante infieles! De todos modos, ya es un fallo en vosotros que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís soportar la injusticia? ¿Por qué no dejaros más bien despojar?" (1 Cor 6,6-7). Y en otro pasaje: "No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien" (Rom 12,21).

Para concluir, quiero dejar anotados dos aspectos fundamentales para las éticas cristiana y estoica en el que ambas se separan de modo radical. La pregunta ¿quién salva? y, en consecuencia ¿quién hace posible el comportamiento ético? es respondida de modo contrario entre estoicos y cristianos.

Para los estoicos es el hombre el sujeto y origen de su propia salvación y por tanto de su comportamiento ético, mientras que para los cristianos es Jesucristo su salvador y, por tanto, quien hace posible su actuación moral y libre. Escuchemos de nuevo a Séneca: "¿Qué necesidad tienes de súplicas? Tú mismo hazte feliz" (*Epist*. 31,5). "¿Qué hace falta para ser bueno? Quererlo" (*Epist*. 80,4); o a Epicteto: "Ésta es la conducta y la imagen de un hombre vulgar: nunca espera de sí provecho o daño alguno, pero sí de los de fuera. Y esta es la conducta y la imagen de un filósofo: espera de sí todo provecho y daño" (*Manual*, 48).

Exactamente lo contrario que dice Pablo y que constituye el centro de su pensamiento:

> Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen –pues

> no hay diferencia alguna; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios– y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús (Rom 3,21-26).

Consecuentemente, y en contra del texto de Séneca, Pablo acostumbra a exhortar en sus cartas a los miembros de sus comunidades a orar continuamente y sin desfallecer. (cf. Rom 1,10; 15,30; 1 Cor 1,4; Flp 1,4, etc., etc.)

En segundo lugar y relacionado con esto, estoicos y cristianos se oponen en lo que constituye para ellos la principal virtud. Para los cristianos, la virtud principal es la misericordia o, si quieren, el amor gratuito, de donde ha de brotar el perdón. Por el contrario, para los estoicos la misericordia forma parte de los defectos y los vicios del alma: es misericordioso el hombre necio y superficial. Probablemente para los estoicos, de acuerdo con lo que llevamos dicho, la virtud principal sea la *apâtheia* (literalmente, 'apatía', 'falta de pasiones'). Las pasiones son aquello que impide la felicidad del ser humano. El estoico tratará por todos los medios no ya de dominar o controlar las pasiones, sino de erradicarlas, porque éste es el único camino a la felicidad. Así, que el estoico tratará de llegar a una *apâtheia* casi inhumana. Ahora bien, como la misericordia, la piedad y la compasión son pasiones, el estoico tratará de erradicarlas, mientras que el cristiano encontrará en la misericordia la virtud que le hace perfecto a los ojos de Dios.

De nuestro recorrido por la historia, y tras el elenco de los paralelos, parece claro que no existió verdadera influencia directa del pensamiento estoico en Pablo, así como tampoco en los demás escritos del NT. En todo caso, hay coincidencias de lugares comunes, reflexiones semejantes que vienen sugeridas por pertenecer a la misma época y dar respuesta a inquietudes de hombres contemporáneos. Los puntos de contacto del pensamiento de Pablo con la filosofía estoica son debidos únicamente a coincidencias propiciadas por el trasfondo cultural común compartido en el mundo helenístico. El pensamiento de Pablo es suficientemente original, rico y creativo. La matriz del pensamiento paulino se produce en

la confluencia de su mentalidad farisea, según la cual la Ley –es decir el Pentateuco– es la mediación entre Dios y el pueblo de Israel, y el acontecimiento Jesucristo, que se convierte ahora en mediador en lugar de la Ley. Pablo se ve obligado a demostrar exegéticamente que el mismo Dios, sin cambiar de voluntad, ha organizado una nueva economía salvífica. Aquí se inserta la ética paulina, que es sólo consecuencia de la acción divina.

Por otra parte, el mundo de Pablo es el judaísmo helenístico. Y ese mundo del judaísmo helenístico también ha sufrido las influencias indirectas del estoicismo y de las otras filosofías helenísticas, como del platonismo medio. Para corroborar esta afirmación basta el examen atento del libro de la *Sabiduría de Salomón*. Hemos visto, pues, que la teología paulina y la filosofía estoica son dos ámbitos de pensamiento difícilmente conciliables, aunque en sus respectivas superficies tengan puntos de contacto. Quizá su punto de contacto más significativo sea la relevancia que ambos dan al hombre y a su actuación. Ahora bien, en Pablo el hombre es comprendido como criatura objeto de la salvación gratuita de Dios a quien éste se le comunica en la misericordia y le invita a actuar también misericordiosamente. En la Estoa, el hombre es visto como centro del universo y en el fondo, como la única realidad importante para el mismo hombre.

CAPÍTULO XII

Escritos tardíos del NT y helenismo. Cartas deuteropaulinas, pastorales, católicas

José Manuel SÁNCHEZ CARO
Universidad Pontificia. SALAMANCA

1. Introducción

A las alturas de la indagación en la que se inscribe este capítulo ya tienen los lectores, sin duda, un cierto criterio sobre la importancia del helenismo en la formación del NT. Por supuesto, es ya bien sabido que el concepto de helenismo es complejo y que sobre él se ha discutido bastante y puede seguirse discutiendo, sobre todo ahora cuando, después de un dominio casi absoluto del mundo judío como casi única fuente matriz del NT, vuelve a considerarse la importancia de la cultura y la religión helénica en los escritos del NT. Y ello, sin llegar a algunos de los excesos de la Escuela de las Religiones, que sin embargo ha sido y sigue siendo el punto de referencia para toda esta cuestión, en la que, con aplausos o vituperios, los dos maestros siguen siendo Bousset por un lado, y Bultmann por el otro[1].

[1] Para un primer acercamiento, véase el panorama de A.J. Malherbe, "Graeco-Roman religion and Philosophy and the New Testament", en E.J. Epp - G.W. MacRae (eds.), *The New Testament and its Modern Interpreters* (Filadelfia 1989) 3-26, con amplia bibliografía.

Debo indicar que son muchos y muy diferentes los aspectos de lo que llamamos helenismo y que éste puede describirse, desde un punto de vista histórico y bastante neutro, como el ámbito cultural en el que se desarrolla la comunicación de los pueblos en torno al Mediterráneo entre los siglos III a.C. y IV d.C.. Como ya sabemos, el helenismo está condicionado por una historia, concretamente la que se refiere a las conquistas y política de Alejandro Magno y sus sucesores los Diádocos. Pero esa historia produce un fenómeno lingüístico peculiar, la expansión de la lengua griega y su conversión en una lengua franca de comunicación, la famosa *koiné*; y, a su vez, este hecho provoca un intenso intercambio cultural, en el que las ideas artísticas, filosóficas y religiosas se convierten en moneda común a lo largo y a lo ancho de todo el arco mediterráneo e incluso en algunos lugares de tierra adentro[2].

Este hecho cultural de primera magnitud no podía dejar de afectar al cristianismo, que nace en un territorio semita, pero sometido entre los siglos III a.C. y II d.C. a diversas potencias en las que se vivía plenamente la cultura helenista: los Lágidas primero, los Seléucidas después e, inmediatamente, los romanos. Aunque en este ensayo, como en gran parte de esta obra, la exposición se limita al ámbito de las ideas religiosas y, en la medida en que están conectadas con ellas, al de las filosóficas, las discusiones han sido numerosas y las alternativas a veces drásticas. Pero de todo esto ya está enterado, sin duda, todo el que haya leído la obra hasta aquí. Me resta a mí dar un repaso a los escritos más tardíos del NT. Se trata de echar una ojeada sintética a las llamadas Epístolas deuteropaulinas, a las Epístolas o Cartas pastorales y a las Epístolas católicas.

Aunque la batalla decisiva acerca de la relación entre cristianismo y helenismo se da sobre todo en los escritos auténticamente paulinos y en el corpus joháníco, no carecen de interés los datos que podemos recoger de estos últimos escritos. Siguiendo las observaciones de Momigliano en su recensión a la clásica obra de Hengel[3], se puede afirmar que –mientras que el judaísmo se

---

[2] Para una primera visión de conjunto, véanse H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988) 73-134; H.D. Betz, "Hellenism", en *The Anchor Bible Dictionary* (= ABD) III (1992) 127-35.

[3] Véase la recensión de A. Momigliano a la obra de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (1969) en *JTS* 21 (1970) 149–53.

alineó, por lo general, en confrontación con la cultura y religión helenística, y el pueblo romano no se lo tomó demasiado en serio, quizá por su consideración de vencedor–, el cristianismo se convirtió en el verdadero campo de batalla intelectual y espiritual, en el que helenismo, judaísmo y hasta en cierto modo la romanidad crearon una peculiar amalgama cultural, que en gran parte ha decidido lo que hoy es Europa.

Lengua griega y estilo de vida caracterizaron sin duda al helenismo. La lengua, convertida en flexible instrumento de comunicación y pensamiento, fue capaz de amalgamar pueblos de cultura bien diversa. El estilo de vida abarcaba la educación, la ética, la religión y una determinada postura ante el hombre y el mundo, todo ello vehiculado y mediatizado por la lengua. Podemos aceptar aquí la descripción del judío helenista que hace Flavio Josefo –un judío helenizado, por cierto– citando a Clearco de Soli: "Era griego no solamente por su lengua, sino también por su alma"[4].

Que el NT sea helenista por la lengua es algo que debe admitirse ampliamente. Ni siquiera los supuestos originales semíticos de algunas obras –supuestos más que dudosos– nos permiten dudar del hecho. El problema es si también anímica y espiritualmente el NT es helenista. Aquí se sitúa nuestra discusión y el campo de investigación al que tanto esfuerzo se ha dedicado desde hace ya casi cuatro siglos. Nos beneficiamos, a la hora de presentar un resumen de resultados, de los numerosos estudios sobre el tema, si bien no han sido especialmente abundantes en los últimos 25 años. Y, por lo que se refiere a los textos que se estudian aquí, prácticamente no existen monografías sobre el tema, con lo que hay que rastrear los resultados a que hoy ha llegado la investigación casi siempre únicamente en las introducciones y en los comentarios.

En el interesante artículo ya citado, que dedica al helenismo en el *Anchor Bible Dictionary* un especialista como Hans Dieter Betz, cuando trata las cartas deuteropaulinas y las pastorales, se limita a decir que en estos documentos se observa cómo continúa una

---

[4] Josefo, *C. Ap.* 1.180: "Este hombre era de raza judía, natural de Celesiria… Toman el nombre del lugar donde residen, ya que se llama Judea el lugar que habitan. El nombre de su ciudad es muy extraño: la llaman Jerusalén. Este hombre… era griego no sólo por su lengua, sino también por su alma"; versión de J.R. Busto Sáiz, *Flavio Josefo*, *Autobiografía. Contra Apión* (Madrid 1987) 183.

cierta confrontación entre cristianismo y helenismo. Indica sin embargo un dato de interés: que en estas cartas los debates sobre el helenismo coinciden con la discusión acerca de lo que es herético y lo que es ortodoxo (recordando por otra parte su conocida y discutida monografía sobre el asunto). Y remite sin más al estudio de cada documento en concreto[5]. Veremos que esto es cierto. Pero que, probablemente, hay algo más. Elementos de ética y de actitud ante la sociedad circundante son también herencia helenista y de gran importancia, sin que necesariamente entren siempre en juego en este caso las discusiones doctrinales.

Y ahora, una breve observación. Considero como cartas deuteropaulinas Colosenses y Efesios. Éstas, a pesar de la discusión constante sobre el tema, son habitualmente así consideradas. No entro a fondo en 2 Tesalonicenses, ni me pronuncio sobre la cuestión de su autenticidad, aunque algo diré de paso. Me parece que, al menos a efectos de su helenismo, es mejor estudiarla en comparación con 1 Tes, de la que parece ser casi un comentario o prolongación[6]. Presento también algunas observaciones sobre las Pastorales, sobre Hebreos y sobre las dos cartas de Pedro, la de Judas y la de Santiago.

Dependiendo de la peculiaridad de cada documento, estudio principalmente los siguientes aspectos, aunque no siempre estén presentes o se añadan otros: las elaboraciones doctrinales con categorías culturales que puedan describirse como helenísticas, las discusiones sobre ortodoxia y heterodoxia, las reacciones ante la sociedad ambiental y las actitudes éticas o de moral. Por lo general, dejo de lado las cuestiones lingüísticas, que en nuestro caso son importantes como vehículo de ideas y actitudes, pero nada especial nos dicen sobre el grado de helenicidad de los documentos, teniendo en cuenta que las discusiones sobre el trasfondo semítico o, mejor, hebreo y arameo, de estos documentos es hasta ahora un debate en el que no es fácil llegar a conclusiones admitidas por todos.

---

[5] Betz, "Hellenism", 134; Idem, "Heresy and Orthodoxy in the NT", en ABD III, 146; véase también su obra fundamental *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Filadelfia 1971).

[6] Una buena exposición de la discusión sobre 2 Tes en J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos* (Estella 1998) 183-90; aquí se encontrarán las referencias básicas a las obras de B. Rigaux, W. Trilling, C.H. Giblin y otros.

2. Colosenses: elementos cósmicos, ángeles y ascetismo[7]

La carta a los colosenses presupone una atmósfera cultural y una herejía específica a la que se ataca (2,8-23), que no son comprensibles en una pequeña ciudad casi insignificante, como era Colosas, que vivía a la sombra de Éfeso en el siglo I. Como Ef, está dirigida a iglesias del Asia Menor y, como ella, es conocida como carta de la cautividad –aunque no es fácil llegar a una conclusión sobre la cautividad a la que se refiere la carta– incluso no aceptando la autoría paulina. Tanto Col como Ef, por seguir la descripción de Mínguez, presentan un mensaje teológico nuevo y hasta innovador, "de aliento épico y de corte marcadamente helenista"[8]. Una y otra reflejan el ambiente de algunas comunidades cristianas urbanas de Asia Menor, en las cuales la herencia paulina sigue viva y comienza ya a interpretarse.

Por lo que a nosotros interesa, Col combate una concreta "filosofía" (2,8; es la primera y única vez que se usa este término en el NT), que intentaban propagar determinados maestros itinerantes. ¿Qué era y en qué consistía esta filosofía? ¿Quiénes eran estos maestros ambulantes? Según Col 2, el autor combate a maestros ambulantes, a los cuales la comunidad parece haber escuchado. No es fácil saber si se trataba de propagandistas miembros de algún grupo o no; tampoco es fácil saber cuál era su "filosofía". Una idea general de ella puede uno hacérsela a partir de 2,8-23, así como de otros lugares (1,9-10. 26-28; 2,2-4). Según Vielhauer, la expresión "filosofía" significa algo distinto y más elevado que la filosofía científica griega: un conocimiento misterioso basado en "tradición"; una tradición antigua venerable[9].

---

[7] Para este apartado cf. V.P. Furnish, "Colossians, Epistle to the", *ABD* I, 1090-96; R.E. Demaris, *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae* (Sheffield 1994); un resumen sobre la herejía colosense en Sánchez Bosch, *Escritos paulinos,* 401-2.

[8] D. Mínguez, "Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba 1991) 283-301; aquí 300; cf. J.J. Bartolomé, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1997) 286.

[9] Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca 1991) 209-11; véanse las muchas hipótesis propuestas para identificar a los componen-

Tres características parece tener esta filosofía. En primer lugar, se trata de una doctrina especulativa sobre los elementos (*stoikheía*) del mundo (2,8.20), es decir, los "elementos cósmicos". Es posible que se trate de especulaciones en relación con doctrinas acerca de ciertas "potencias cósmicas", mencionadas en 2,8.20, quizá identificables con los principados y potestades de 2,15. Lo que se combate es que, para librarse de estas potencias cósmicas, hubiera que practicar una ascética y unos ritos determinados (2, 20-23). En segundo lugar, esta filosofía comprende un cierto "culto a los ángeles", que de algún modo se identificarían con esas potencias, a las que se daría un cierto estatuto personal, las cuales condicionarían el curso de los tiempos y por tanto el calendario, y a las que habrían de tributar culto los cristianos[10]. De hecho, no está claro lo que significa participar en el culto de los ángeles en 2,18. El texto griego puede interpretarse como el culto que celebran los ángeles (genitivo subjetivo) o el que reciben (genitivo objetivo). Si se trata de esto último, como parecen preferir los intérpretes[11], quizá signifique que la veneración cultual a los ángeles es un gesto precisamente de una cierta humildad o empequeñecimiento necesario ante ellos, de lo que se hablará a continuación. Pero no sería imposible que se tratase de una cierta participación en el culto angélico, con lo cual quizá estuviéramos ante una participación en el culto angélico al estilo de la literatura apocalíptica judía[12]. Finalmente, a este culto de los ángeles se unían ciertas prácticas ascéticas. En efecto, parece que predicaban una rigurosa negación de sí mismos, una "humildad", *tapeino-phrosune*, que aquí puede significar un cierto rebajamiento de sí mismo. De hecho, se habla

---

tes de este grupo en J. Gunther, *Paul Opponents and their Background* (Leiden 1973) 3-4; una buena selección de la bibliografía sobre este asunto en Bartolomé, *Pablo de Tarso,* 296, n. 61.

[10] Así, Vielhauer, *Historia de la literatura,* 210.

[11] Cf. E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Gotinga 1977 [trad. inglesa: Filadelfia 1981, 117-18]); J. Gnilka, *Der Kolosserbrief* (Friburgo B. 1982) 148–50; E. Schweizer, *La carta a los colosenses* (Salamanca 1987 [original alemán de 1982]) 116-20.

[12] Así F.O. Francis, "Humility and Angelic Worship in Colossae", en W.A. Meeks - F.O. Francis (eds.), *Conflict at Colossae* (Missoula, 1973) 171-6; C. Rowland, "Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians", *JSNT* 19 (1983) 73-83.

de ciertas reglas concernientes a la comida y la bebida (probablemente incluyendo el ayuno) y quizá de ciertas formas de abstinencia sexual, para dominar los deseos de la carne (2,16.20b-23). Asimismo, se habla de la obligación de seguir ciertas reglas rituales acerca de fiestas, novilunios e incluso sábados (2,16). Podría ser, como en 1 Tim 4, 3-4, que este ascetismo llevase consigo un cierto desprecio de la creación, aunque aquí no aparece el dato.

Vielhauer habla también de la "forma sociológica" en la que se habría establecido esta herejía en Colosas, que sería la propia de un culto mistérico, aunque sus contornos aparecen oscuros. Se apoya sobre todo en la expresión de 2, 18[13]. V.P. Furnish es más matizado. Habla de que esas prácticas quizá se estimasen necesarias para conseguir el "pleno conocimiento de Dios", característico del gnosticismo y de otros grupos filosófico-religiosos. Quizá se presentaban –afirma este autor– como algo necesario para lograr un pleno acceso al conocimiento (*epígnôsis*) y a la voluntad de Dios. Esto parece deducirse de la afirmación directa que encontramos en esta carta, acerca de que es suficiente el conocimiento (*epígnôsis*, *gnôsis*), la comprensión (*súnesis*) y la sabiduría (*sophía*) de Dios que se nos dan en Cristo y en su Evangelio (1,9-10.26-28; 2, 2-3; 3,10)[14].

Quizá el tipo de filosofía que se propagaba en este caso requiriese alguna clase de ritual, parecido al de los misterios helenísticos[15]. La cuestión es si el término griego *embateuôn* en 2,8 es un término técnico que indica la iniciación o entrada en un misterio o sólo tiene un significado general. En el primer caso, podría indicar una especie de ascenso místico hacia los cielos, al estilo de una apocalíptica visionaria (Francis, Rowland). Pero esto no puede demostrarse. Por lo demás, y sin que entremos en detalles, hay bastantes semejanzas entre estas prácticas propuestas por los maestros transeúntes y algunas de la comunidad de Qumrán. Sin olvidar que algunas de estas prácticas se encuentran también en algunos escritos de Nag Hammadi, especialmente la noción de "plenitud" (*plêrôma*)[16].

---

[13] Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura,* 210.

[14] Furnish, "Colossians", 1092.

[15] Así Lohse, Gnilka, Schweizer y Vielhauer en los comentarios y trabajos ya citados.

[16] Así H.-M. Schenke - K.M. Fischer, *Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus* (Güttersloh 1978) 162.

Por otra parte, unos pocos autores identifican a estos maestros con alguna forma de judaísmo o de gnosticismo. Pero la mayoría se inclinan por representantes de una filosofía sincretista, que incluye elementos de distintos movimientos religiosos, incluso de las religiones de los misterios, sin olvidar el judaísmo y el gnosticismo, aunque tomasen una forma peculiar en esta comunidad a la que se dirige la carta a los colosenses[17]. En conjunto, por tanto, parece que se debe hablar, más de un fenómeno sincretista que de otra cosa, aunque es discutible la proporción del elemento judío y la relación que pueda tener con la gnosis y los cultos mistéricos[18].

3. Efesios: influencias judías y griegas

Situada en una corriente de tradición paulina semejante a la de Col, se trata de la carta menos personal del epistolario paulino, por lo que algunos han defendido la hipótesis, difícil de sostener, de una epístola o carta circular. Estamos en el mismo ambiente anterior de Asia Menor, con su centro en Éfeso, y la atmósfera espiritual y cultural se presenta una vez más como la de un cierto amasijo de "bacilos gnósticos y mistéricos"[19]. Quizá sea algo más polémica que Col. En cualquier caso, manifiesta la influencia de otras tradiciones religiosas del momento, que se notan en el modo de proponer algunos temas característicos de la carta, entre ellos el tema capital del "cuerpo de Cristo".

---

[17] Véanse las distintas hipótesis en la bibliografía reseñada por J.J. Bartolomé, *Pablo de Tarso*.

[18] Así con matices Vielhauer, *Historia de la literatura,* 211; y Schweizer, *La carta a los colosenses,* 113-18. La posición de W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Darmstadt 1984), es conocida: el autor de Ef sería quien ha reelaborado Col. Ambas cartas reflejarían una situación semejante, que supone la ruptura con la matriz judía de las comunidades cristianas, su afirmación doctrinal y un enfrentamiento con el ala gnostizante de la comunidad. Véanse las notas críticas de R. Trevijano, en *Salmanticensis* 32 (1985) 250-52, a un libro que debería tener como objetivo la exposición de los resultados de la reciente investigación sobre el tema y se convierte en una exposición detallada de las propias posturas, discutibles, de Schmithals,

[19] Así G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1989) 306.

Por lo que se refiere a la influencia del judaísmo en Ef, parece claro que esta carta comparte con algunos escritos de Qumrán, entre otras cosas, el tema de la revelación de los misterios de la gracia, de la sabiduría y de los propósitos de Dios a la comunidad (1QS 4,6.18-19; 11,5-8; 1QH 4,27-28; 7,27; 10,4-5; 11,9-10; 12,20; 13,13-14)[20], aunque el concepto de cuerpo de Cristo aplicado a la Iglesia no parece provenir del concepto de personalidad corporativa del mundo judío. También comparte con Qumrán, como han notado los autores, un cierto dualismo de tipo ético y espiritual, expresado de una doble manera: como lucha entre los elegidos de Dios y los enemigos del mal y sus respectivos dirigentes, los espíritus de la luz y de las tinieblas[21]. Los "hijos de la luz", que "caminan en la luz" (1QM 1,1.3.9.11.13; 1QS 1,9; 2,16; 3,13.20.24.25; en Ef 5,8 los "hijos de la luz") se distinguen claramente por otra parte de los "hijos de las tinieblas" que "caminan en las tinieblas" (1QM 1,1.7.10; 3,6.9; 13,16; 14,17; 1QS 1,10; 3,21; 4,11-12; cf. Ef 2,2 y 5,6: los "hijos de la desobediencia"; 5,11-12). Por lo demás, en ambos ámbitos se exige a los primeros que se aparten claramente de los otros (1QS 5,10-20; cf. Ef 5,3-14). Si se trata de influencia de Qumrán o de elementos del ambiente judío esenio y general, no es fácil decirlo.

En cuanto a la influencia del helenismo griego y judío, ya W.L. Knox habló del "aspecto general helenístico" de Ef en 1939 y señaló el concepto de "cuerpo" para designar a la Iglesia, tan central en esta carta, como de origen estoico. De hecho no pocos aspectos de este concepto tienen antecedentes en la tradición griega, ya

---

[20] Cf. K.G. Kuhn, "The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumrán Texts", en J. Murphy O'Connor (ed.), *Paul and Qumrán. Studies in New Testament Exegesis* (Londres 1968) 115-31; F. Mussner, "Contributions Made by Qumran to the Understanding of the Epistle to the Ephesians", en *ibidem*, 159-78; A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudio* (Madrid 1971) 314-18; este autor recuerda que de los 50 pasajes del *corpus paulinum,* en los que los autores suelen reconocer alguna afinidad con la literatura de Qumrán, más de la mitad pertenecen a Ef: *ibidem*, 299.

[21] Véase por ejemplo 1QS 3,13-4,26 comparado con Ef 6,10-17; y 1QS 3,25 con Ef 6,12, "Los que dominan este mundo de tinieblas", y 2,2, "El príncipe de las potestades maléficas, ese espíritu que prosigue su obra eficazmente entre los rebeldes a Dios"; un resumen de estos datos se encontrará en Furnish, "Ephesians, Epistle of", 538-9.

desde Platón, como muestra el amplio repaso que puede verse en el clásico diccionario teológico del NT[22]. Así, la *ekklêsía* (asamblea) se concibe como cuerpo más que como suma de individuos; y el *cosmos* como cuerpo o imagen de Dios, de manera que la unidad del cuerpo cósmico y la regulación del mismo son debidos a una mente divina.

Es muy posible que estos conceptos hayan llegado al autor de Ef a partir de las especulaciones del judaísmo helenista, sobre todo a partir de Filón, que describe el cosmos como un cuerpo con muchos miembros[23], regulado por el Logos divino que es su cabeza[24], en el cual los miembros están entrelazados entre sí en una "mutua armonía y unidad"[25]. Incluso se pueden comparar otros conceptos entre Ef y Filón, como el de la plenitud. Así, para Filón, Dios da plenitud a las cosas en cuanto que todo el universo es penetrado por su poder, mientras que en Ef se habla de la plenitud de Cristo y de la Iglesia en 1,23; 4,10. Una idea parecida puede verse en Sab 1,7; nótese, por lo demás, que es un texto de la Biblia alejandrina.

¿Tiene Ef influencias de ideas soteriológicas y cosmológicas gnósticas más allá del judaísmo sectario y helenista? Así pensaba Schlier[26], por ejemplo, al analizar la interpretación que hace Ef 4, 8-10 del salmo 68,18: "Al subir a lo alto llevó consigo cautivos...", donde Schlier y Käsemann afirmaban que se reflejan ideas gnósticas del ascenso al cielo del redentor; igualmente en el tema del muro de enemistad, que separaba a judíos y cristianos, ahora de-

---

[22] Cf. E. Schweizer, *TWNT* 7, 1024-42.

[23] Así en Filón de Alejandría, *De plant.* 7.

[24] Véase Filón de Alejandría, *De spec. Leg.* I 147; *De somn.* I 128.

[25] Filón de Alejandría, *De fuga et inv.* 112; *De migr.* 220; *Quaest. in Ex.* II 74.

[26] H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbriefes* (Tubinga 1930). Este trabajo es su tesis de habilitación y está bastante influida por la postura de su maestro, R. Bultmann. Pero en su comentario a la carta es mucho más moderado: "el lenguaje de nuestra carta, como el de la carta a los colosenses, lleva –entre otras cosas– la impronta de aquella "gnosis" y de los conceptos e imágenes que de ella dimanaban". En este mismo lugar explica cómo usa la palabra "gnosis"; no se hace aún referencia en estas cartas a un gnosticismo desarrollado, tal como lo conocemos en el siglo II d.C., sino a sus anticipaciones y formas incipientes; cf. *La carta a los efesios* (Salamanca 1991 [trad. esp. de la edición alemana, Düsseldorf ^{7}1971]) 24-5.

rribado por Cristo (2, 14-16), que ha sido comparado con la idea gnóstica de un muro separador del reino celeste y el terrestre, destruido por el redentor[27]. He aquí el texto de Schlier:

> El Salvador que asciende al cielo domina a su paso las potencias celestiales (4,8s) y rompe el muro que divide el mundo del reino divino (2,14ss). Al hacerlo retorna a su propia esencia, a saber, la de hombre superior (4,13s), que permanece en los reinos celestiales. El es la *kefalé* (cabeza) del *soma* (cuerpo). En éste hace ascender a sus *méle* (miembros), crea al "hombre nuevo" (2,15) y construye su cuerpo sobre el edificio celestial de su *ekklesía* (iglesia) (2,19s; 4,12s.16), en la que se revela la sabiduría de Dios (3,10s). El salvador ama y cuida, limpia y salva a su iglesia. Ella es su *guné* (esposa) y él su *anér* (marido), ligados uno al otro en obediencia y honor (5,22.32)[28].

También podrían incluirse en este punto la preferencia por categorías espaciales frente a categorías temporales (1, 20-23), comparada por Lindemann con la noción gnóstica de salvación y liberación de este mundo[29]. Por lo demás, el acento en la incorporación a la unidad del cuerpo de Cristo ha sido comparado por algunos autores con el tema gnóstico de la incorporación al cuerpo cósmico del hombre celeste[30].

---

[27] Véase *Salmos de Tomás* 1,3-5, aducido por H. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (Güttersloh 1975) 162-64.

[28] Schlier, *Christus und die Kirche,* 74-5; aunque las apreciaciones de Schlier son probablemente exactas –siempre que se tome la noción de "gnosticismo" en el sentido que él le da en su comentario–, sin embargo, nada de esto se refleja en el comentario a la carta a los efesios, *ibid.,* 249-55. Para una crítica a la interpretación gnóstica demasiado rápida de determinados términos de esta carta, como *plêrôma*, siguiendo las especulaciones de la escuela de Tubinga y las explicaciones de la Escuela de la Historia de las Religiones, véase el trabajo de U. Bianchi, "La letteratura gnostica e il Nuovo Testamento", en R. Fabris (ed.), *Problemi e prospettive di Scienza Bibliche* (Brescia 1981) 111-31, esp. 129. Todo este trabajo es una llamada al necesario rigor histórico, para no usar los términos "gnóstico" o "gnosticizante" de manera inexacta y ahistórica, lo que, más que solucionar problemas, generaría otros nuevos; hay versión española de esta obra (Salamanca 1983).

[29] Lindemann, *Die Aufhebung,* 237-59.

[30] Véanse los datos en Furnish, "Ephesians", 539.

En conclusión, nada parece apoyar que el autor de Ef dependa directamente de una fuente no cristiana, aparte de la Escritura. Sus fuentes son cristianas, especialmente la tradición paulina (y en particular Col). Sin embargo, parece poder afirmarse que ciertas tradiciones religiosas contemporáneas son responsables de determinadas formas y planteamiento de sus ideas, aunque no sean decisivas en su contenido fundamental. Posiblemente estamos ante un pensador ecléctico, que participa de la cultura helenística ambiental y usa diferentes modelos ideológicos para expresar su pensamiento. Así Lindemann, quien, sin embargo, subraya la importancia especial de ciertos conceptos gnósticos.

Para Vielhauer, desde el punto de vista de la historia de las religiones, Ef es un documento sincretista: además de cierta mitología gnóstica, emplearía concepciones mistéricas, vocabulario de Qumrán y motivos de filosofía popular helenística. Ef sin embargo no apunta hacia la gnosis, aunque podría haber seguido este camino. Las concepciones ligadas a la terminología gnóstica han sido eclesializadas (Dibelius). Como dice Dibelius, se ha dado el paso importante de la mística individual o cultivada en círculos exclusivos a una eclesiología de tonalidad mística[31].

4. Cartas pastorales: un modo práctico de actuar en la Iglesia

Las llamadas cartas pastorales (quizá por dirigirse a pastores, aunque el término no aparece en ellas) forman un grupo aparte y representan un mundo singular. Su objetivo casi único parece ser la organización de la vida de las comunidades, apoyándose en la autoridad pretendidamente paulina. Pueden situarse a finales del siglo I, quizá en Éfeso, mejor que en Roma, pues aquí se explicaría mejor el paulinismo de estas cartas[32].

Aunque no entremos en detalles, las aliteraciones, asonancias, el ritmo, la paronomasia, el uso de figuras retóricas como el poli-

[31] Véanse todos los datos en Vielhauer, *Historia de la literatura*, 230.

[32] Datos generales y bibliografía básica sobre estas cartas en Sánchez Bosch, *Escritos paulinos,* 429-66; también el artículo de J.D. Quinn, "Timothy and Titus, Epistles to", *ABD* VI, 560-71.

síndeton y el asíndeton, la estructura rítmica que toma a veces la prosa, la predilección por cierta terminología poco corriente, todo ello nos sitúa en un estilo mucho más helenista que hebreo. Estamos ante un ejercicio de retórica deliberativa o parenética.

Según Vielhauer, el objetivo propio de las Pastorales sería la lucha contra los falsos maestros[33]. Esta es la razón de intentar una disciplina eclesiástica firme, una sana doctrina y una ética segura. Los falsos maestros pertenecerían al movimiento gnóstico –entendido en sentido amplio–, quizá con elementos (discutibles) judíos o judeocristianos.

Así, 1 Tim 6,20 polemiza con la "falsamente denominada gnosis", con lo que le da una caracterización despectiva, indicando probablemente el término clave de los enemigos. Califica esta gnosis como "mitos y genealogías inacabables", "como mitos profanos propios de viejas", como "locas disputas y genealogías" (1 Tim 1,4; 4,7; Tit 3,9; 2 Tim 4,4). Se trata pues de especulaciones mitológicas sobre potencias angélicas y series de eones. Quizá se trate de mitos que tengan su origen en grupos gnósticos judíos. Quienes así hablan, parecen llevar a cabo igualmente una espiritualización de la resurrección: "dicen que la resurrección ya ha ocurrido" (2 Tim 2,18), con lo que observamos el dualismo típico gnóstico entre espíritu y materia, que no puede aceptar una resurrección de la carne.

Este dualismo se manifiesta también en la práctica mediante una ascética estricta, de prohibición del matrimonio y abstención de alimentos (1 Tim 4,3), que parece estar fundado en una negación dualista del mundo material, aunque es imposible construir una imagen completa de la herejía que se combate. Según Vielhauer, la mención, en 1 Tim 6,20, del término *antíthesis* indica que el autor se está refiriendo a la herejía marcionita, pues la principal obra de Marción era, precisamente, las *Antitheseis*: "Timoteo, guarda el depósito a ti confiado, evitando las vanas palabrerías y las contradicciones (*antithéseis*) de la falsa ciencia...". Esta hipótesis, sin embargo, se apoya en una palabra exclusivamente, y es difícil demostrar con certeza, pues, entre otras cosas, ni siquiera sabemos con alguna seguridad la fecha de composición de las cartas pastorales.

---

[33] Vielhauer, *Historia de la literatura,* 241.

De interés para el objetivo de nuestro estudio son las actitudes prácticas que se proponen a la comunidad cristiana, precisamente para combatir esas falsas doctrinas. Todas ellas podrían reducirse a una sola: atenerse a la sana doctrina y a la disciplina de la Iglesia. Vielhauer habla de que la sana doctrina (*hugiainousa didaskalía*) es la noción central de las Pastorales, y afirma que se pone casi al mismo rango que el *euangelión* paulino. Mediante el término *sano*, usado en el griego profano de entonces para designar un discurso u opinión *razonable*, se exige la "racionalidad" como cualidad suma de la doctrina cristiana. Una racionalidad no en el sentido de aclaración racional, sino en el de ilustración de lo "comprensible", porque es verdadero. Según nuestro autor, parece haber desaparecido aquí la paradoja del evangelio, la locura de la predicación de la cruz, dejando lugar a una conciencia mundanizada del mensaje cristiano. La actitud práctica correspondiente a esta sana doctrina es la *eusébeia*, la piedad, que se compone, básicamente, de una religiosidad con orientación ética y de una ética con colorido religioso. De nuevo afirma Vielhauer, que la *eusébeia* parecería ocupar el lugar de la *pistis* paulina. Aquí la fe ya no sería sin más adhesión a Cristo, sino aceptación fiel del depósito revelado, custodiado por las autoridades de la comunidad, como fórmula. Y su más clara formulación sería la de 1 Tim 2, 1-2.

De este modo, las Pastorales representarían el ideal de la vida cristiana para un momento concreto de la comunidad a las que van dirigidas, lo que Dibelius caracterizó –acertadamente a mi modo de ver– como "ciudadanía cristiana"[34]. Esta se basa en dos razones: la lejanía de la parusía, que nos obliga a vivir en el mundo y a adaptarnos a él, y la actitud ante la propagación de la gnosis, cuyo entusiasmo y rigorismo tenían una falsa similitud con el entusiasmo del cristianismo primitivo, pero cuya teoría dualista negaba de raíz la fe cristiana. De aquí ese estilo de vida cristiano-ciudadana, que se atiene a las virtudes de los cuadros domésticos, con sus

---

[34] Quizá mejor esta caracterización que la de "burgués cristiano", que encontramos en M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe* (Tubinga ³1931) 24-25; véase la crítica de R. Schwarz, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Skizze zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen* (Klosterneuburg 1983); más bibliografía en J.J. Bartolomé, *Pablo de Tarso,* 324-5.

catálogos de virtudes y vicios, acentuando el valor del matrimonio y la familia y la necesidad ineludible de virtudes y "buenas obras" (1 Tim 2,10; Tit 2,14)[35].

En realidad, si no queremos caer en un enfrentamiento dualista entre los escritos más carismáticos de Pablo y los más institucionales de las Pastorales, debemos tener en cuenta la diferente realidad social y eclesial en que nacen unos y otros. Como dice sensatamente J.J. Bartolomé:

> Las cartas pastorales nacen dentro de una tradición y de una iglesia que se quieren aún paulinas, pero que han de afrontar una situación postpaulina: por un lado, el diálogo y la confrontación que le supone su inserción, ya consumada, en la cultura helenística; y por otro lado, el reto que le impone la supervivencia eclesial sin líderes carismáticos y con los problemas que una reinterpretación del kerigma primitivo conlleva[36].

Se trata, en el fondo, del eterno dilema entre carisma e institución. Dicho de otra manera, estamos en el momento decisivo en que el cristiano y su comunidad comienzan a pasar de ser un grupo marginal y a todas luces excepcional, a convertirse en un grupo humano que vive su fe integrado en la sociedad en la que se halla. Este es el dato sociológico que, probablemente, mejor justifica los códigos domésticos, que representarían en aquellas comunidades, como en la vida social ordinaria, un intento de defender la vida común, reduciendo las tensiones que la amenazaban[37].

Así pues, para las Pastorales, la ética del día a día de los cristianos creyentes forma parte integral de su fe y de su culto, hasta tal punto que la "regla de la oración" es equivalente a la regla de la acción o de la vida. Y es que la fe, que se expresa públicamente mediante el culto a Dios, también se expresa públicamente mediante las "buenas obras", *érga kalá*, esto es, no simplemente bue-

---

[35] Vielhauer, *Historia de la literatura,* 247-50.

[36] J.J. Bartolomé, *Pablo de Tarso,* 316.

[37] Véase sobre todo esto R. Fabris, "Le lettere della tradizione paolina (Ef. Col. Pastorali)", en R. Fabris (ed.), *Problemi e prospettive,* 133-57; Y. Redalier, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Ginebra 1994) 263-9; D.C. Verner, *The Household of God and the Social World of the Pastoral Epistles* (Chico 1983).

nas obras (*érga agathá*, 1 Tim 2,10), sino una buena conducta que a la vez sea visible y atractiva (Tit 2,7.14; 3,8.14; etc.). Por medio de este estilo de vida los incrédulos pueden vislumbrar el poder del evangelio y su gracia, capaz de librar de las malas acciones (Tit 2,11-12; 3,3-7), a la vez que posibilitan al creyente compartir los sufrimientos y la muerte de Jesús (2 Tim 1,8; 2,11-12) y "vivir de manera aceptable, honesta y espiritual en el tiempo presente"[38].

De aquí el énfasis en la ejemplaridad de la conducta de los bautizados, de manera que "seamos su pueblo escogido (de Dios), siempre deseoso de practicar el bien" (Tit 2,14). Los "códigos domésticos" –que aparecen por primera vez en Col 3,18-4,1, y se encuentran también en Ef 5,21-6,9, y 1 Pe 2,13-3,12– especifican determinadas maneras de vivir y actuar, de acuerdo con la edad, el sexo, el estado legal, el ser libre o esclavo (Tit 2, 2-10; cf. 1 Tim 5, 1-2; 6, 1-2). Igualmente se prescribe la conducta de los presbíteros, los diáconos y las viudas. En contraste, las exigencias para quien sea candidato a obispo siempre se expresan en singular, de manera que se presenta como uno sólo, no como un grupo, en la comunidad (1 Tim 3,1-7; quizá Tit 1,6-9).

De esta manera, la conducta ética se presenta como parte esencial de la tarea misionera de la comunidad, del testimonio misionero que han de dar en el mundo helenístico. Y es que las cuestiones éticas tenían mucho interés y atractivo en esta sociedad, siendo objeto de enseñanza y discusión por los filósofos en las calles, en las plazas y en los baños públicos. No olvidemos que esos debates éticos se integraban incluso en los dramas públicos de un Eurípides y un Menandro, dramas que eran considerados parte de la educación (*paideía*) del pueblo desde los tiempos clásicos. Hasta tal punto, que según Quinn, cuando 1 Tim 1,9 afirma que "la ley no está hecha para el hombre de bien, sino para los malvados y rebeldes", no solamente está usando el lenguaje de la tradición filosófica griega, sino también el de la Nueva Comedia griega[39]. Por lo demás, la lista de personas viciosas de 1 Tim 1,9-10 recuerda al lector no solamente el decálogo, sino también los

---

[38] Cf. J.D. Quinn, "The Pastoral Epistles on Righteousness", en J. Reumann (ed.), *"Righteousness" in the New Testament* (Filadelfia 1982) 229-38.

[39] J.D. Quinn, "The Pastoral Epistles", 236.

actos negativos, que llevan a la destrucción a los personajes de la tragedia griega[40].

Sobre los códigos domésticos, recordemos aquí que tienen gran vigencia en el mundo de la cultura griega, y por tanto helenística, que se remontan a casos conocidos ya por Aristóteles, a la escuela de los peripatéticos y a los neopitagóricos, entre otros. Posiblemente en estas cartas, como en las otras, tengan relación con el mundo estoico (aunque es muy discutido) o sean simplemente una forma estereotipada del mundo helenístico que, como he dicho, hunde sus raíces en el mismo Aristóteles. En todo caso ejercen en ésta y otras cartas una función parenética[41]. La cuestión importante aquí es, si se trata de un rechazo de la radicalidad evangélica o una encarnación del evangelio en la moral de una concreta cultura ciudadana. Un tema que, precisamente en estos momentos en los que se discute tanto y de manera tan superficial sobre fundamentalismos religiosos, no deja de cobrar la máxima actualidad

5. Primera Carta de Pedro: extraños en tierra propia

Sin entrar a fondo en la naturaleza de este escrito, sea homilía, comentario a una liturgia bautismal, o quizá –y esto es lo que me parece más probable– carta a una comunidad romana o conectada

---

[40] Tiene mucho interés para nosotros el resultado de un reciente trabajo de S. Guijarro, "Cristianos en el mundo. Las comunidades cristianas de la segunda generación en la sociedad helenístico-romana", *Salmanticensis* 48 (2001) 5-39; en él saca la conclusión de que la aportación más original del cristianismo en su proceso de inserción en la sociedad helenístico-romana fue "la importancia que se dio en sus comunidades al compromiso ético". Esta propuesta hunde sus raíces, según el autor, en las primeras versiones del sermón de la montaña; además, "esta propuesta ética causó un gran impacto entre sus seguidores a medida que la fueron conociendo, y dio lugar a algunas de las realizaciones más creativas del cristianismo" (38).

[41] Véase sobre el tema D.C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (Chico 1983); D.L. Balch, "Household Codes", en D.E. Aune (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament* (Atlanta 1988) 25-50; para una descripción del trasfondo grecorromano de los códigos domésticos, véase la primera parte del estudio de S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto: la ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca 1999).

con Roma, a partir de una homilía bautismal, nos centramos en aquellos aspectos que revelan una cierta influencia importante y original del entorno cultural helenístico[42].

Los temas, imágenes y formulaciones de esta carta reflejan la influencia de una amplia gama de tradiciones judías, judeocristianas y helenísticas. Recordemos que se usan ampliamente textos de los LXX (al menos unas veinte citas o combinaciones de citas). Con ellas se trata de acentuar el aspecto de extrañamiento que tiene la comunidad cristiana en este mundo. Recordemos también que el libro de Henoc, aunque no es una fuente directa de esta carta, sí ayuda a entender el trasfondo del oscuro pasaje de 3,18-22, sobre la salvación mediante el bautismo, la predicación a los encarcelados y la salvación de ocho personas en el arca de Noé[43].

Por otra parte, alguna obra de Filón da explicaciones sobre Ex 19,6, parecidas a las que encontramos en 2,9-10 acerca de la descripción de la comunidad santa como pueblo elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de su propiedad. Y encontramos también una apropiación parecida de la tradición de los códigos domésticos, característicos de la tradición helenista (véanse los códigos domésticos de 2,13-3,7; 5,1-5), así como listas de vicios y virtudes, que aparecen ya en otras cartas paulinas ("virtudes" en 3,8; 4,8-9; 5,5; "vicios" en 2,1; 4,3.15). Todo esto, más algunos dichos del Señor, se usan como material parenético, con un propósito de instrucción y exhortación moral. Por supuesto, hay también un amplio material kerigmático (no sólo parenético), que es la base cristológica de la exhortación parenética[44].

La situación social, que se deriva del vocabulario usado, es interesante para deducir el status social de los cristianos de esta

---

[42] Para un primer acercamiento a este escrito, puede verse J.O. Tuñí - X. Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas* (Estella 1995) 327-54; sobre los aspectos litúrgicos de la carta, véase esp. 350-1; presentación de la historia de la investigación en J.H. Elliott, "The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: I Peter in Recent Research", *JBL* 95 (1976) 243-54; también J. Cervantes, "La Tradición petrina en las cartas de Pedro", en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva* (Estella 1991) 119-39.

[43] De hecho, *1 Henoc* 6-16, 65-67, 106-8 puede ayudar a entender mejor el ambiente de ideas en que se formula 1 Pe 3,18-22, como afirma W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma ²1989) 163-76.

[44] Sobre estos puntos véase J.H. Elliott, "Peter, First Epistle of", *ABD* V, 269-78.

segunda o tercera generación, hacia finales del siglo I. Según el vocabulario usado en la carta, se consideran a sí mismos como extranjeros (*parepidêmoi*) y residentes extraños, lejos del hogar (*pároikoi*) en 2,11. No parece correcta la traducción habitual de "peregrinos", "exilados", etc. Ni tampoco se trata de subrayar que la vida es una peregrinación terrestre hacia el cielo, tema que sí es propio de Heb, pero no de 1 Pe. El significado de *pároikoi* y *parepidêmoi* en el mundo grecorromano de 1 Pe y en el griego del AT es el de "extranjeros en tierra extranjera". Es decir, literalmente, extranjeros que viven junto a (*pará*) la casa (*oikos*) de otros. Esta situación de dificultad social fue la del pueblo de Dios en la tradición bíblica durante mucho tiempo, empezando por Abrahán y siguiendo por Judá en Babilonia, y luego los judíos en otros lugares de la Diáspora. Probablemente refleja una situación social de la comunidad cristiana, con derechos limitados y dificultades de convivencia por la fe, quizá por la lengua u otros elementos. La comunidad es así un hogar (*oikos*), para los que andan sin hogar (*pároikoi*)[45].

De esta experiencia social parece sacar muchos de sus temas la carta primera de Pedro. No se trata de una exclusión social a causa de alguna persecución concreta. La primera persecución romana general hay que ponerla en el 251 bajo Decio, aunque hubo acciones anticristianas ya bajo Nerón (64-65), Domiciano (93-96) y Trajano (98-117). Estas últimas fueron persecuciones limitadas a Roma o al Ponto y fueron causadas por esporádicos incidentes, más que por normativas generales.

La carta parece referirse a situaciones de violencia o de persecución muy limitada, a conflictos locales y posiblemente de carácter no oficial. Se trata probablemente de cristianos que, a causa de su fe, su culto y su modo de vida, eran víctimas de la incomprensión y el aislamiento de la población, como sospechosos de actuar contra la paz y la prosperidad de la comunidad local. Es en este contexto en el que la carta subraya la dignidad del cristiano, a la vez que indica su diferencia de los paganos. Los cristianos,

---

[45] Así la tesis del interesante y renovador trabajo de J.H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia* (Estella 1995 [1981; Filadelfia ^{2}1992]).

en medio de una sociedad gobernada por intereses egoístas, con tradiciones sin fundamento, sumidos en la desesperanza y el miedo, constituyen una comunidad vivificada por la gracia, la fe, la esperanza y la caridad.

Por supuesto, esto no significa que aquellos cristianos estuvieran contra la sociedad en la que vivían y contra todos sus valores. No se trata de un escrito para prever y evitar un supuesto levantamiento antirromano de los cristianos, como algunos han opinado[46]. Lo que sí se hace es subrayar la importancia que tiene para los cristianos, como para los paganos, una conducta buena tanto en el ámbito de la sociedad civil, como en el de la familia (2,12.14.15.20; 3,6.10-12.13-17; 4,15.19), aunque la última razón de este comportamiento entre los cristianos es el temor de Dios (1,17; 2,17) y la obediencia a su voluntad, tal como hizo ejemplarmente Jesús (1,2.14-17). Donde no hay conflicto entre la voluntad de Dios y la autoridad, la sujeción a la autoridad civil es algo establecido por Dios (2,13). Se trata, pues, de la aceptación de una ética cívica, que no suponía sin más la aceptación de los valores y la moral pagana, contradictorios con la vida del creyente (1,14-19). Así, según 2,17, en una escala de actitudes bien medida, a todos se debe respeto (*timésate*), igual que al emperador; pero veneración (*fobéisthe*) sólo a Dios, mientras que a los hermanos de la comunidad se les da amor (*agapâte*).

Por tanto, la conducta que 1 Pedro aconseja, aunque superficialmente consiste en ciertas normas habituales de la sociedad civil, en realidad se apoyan en último término en la voluntad de Dios y en su solidaridad con Cristo Jesús, siervo de Dios sufriente. Un claro caso de enculturación cristiana en la sociedad pagana helenista, aceptando aquellos valores que no son contradictorios con los de la fe cristiana y fundamentándolos de una manera nueva y original.

6. Segunda Carta de Pedro: frente a maestros hedonistas

Muy diferente de la carta anterior, estamos ahora ante un escrito más cercano a los problemas planteados por las cartas de la cauti-

---

[46] Así B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhague 1946).

vidad y las pastorales, que por la carta primera de Pedro. Se trata de una reflexión básicamente doctrinal, que utiliza elementos de la forma literaria del testamento o discurso de despedida que parece ser respuesta a una crisis concreta de un grupo de cristianos. De cuanto se deduce de la carta, un grupo de paganos conversos han comenzado a introducir nuevas dudas sobre asuntos teológicos que se daban como recibidos pacíficamente desde hacía tiempo, así como a propagar unos comportamientos seriamente desviados de las normas tradicionales. El objetivo doble de esta carta es, por una parte refutar a esos falsos maestros (2,1), su teoría y su praxis; por otra, reforzar la estabilidad y el compromiso de los fieles, recordando los dones divinos recibidos y su vocación[47].

Según J.H. Elliott, su peculiar mezcla de mensaje apocalíptico y helenístico le confiere un cierto aspecto cultural "católico", "universal". Además, se combina lo nuevo y lo viejo, como si fuera un nuevo arreglo de una vieja canción. De aquí su propuesta de una ética para el presente a partir de los ejemplos del pasado (1,5-11.19; 3,11-18; 1,19-21: profecía; 2,4-10a.15-16; 3,5-6: historia del mundo; 1,12-18; 3,1-4: testimonio apostólico), y de un juicio y una renovación cósmica en el futuro (3,7.8-10). Dios está siempre presente, en el pasado, hoy y en el futuro[48].

Por lo que se refiere al problema tratado por la carta –la dificultad de mantener la espera de la parusía y los falsos maestros que amenazan a la comunidad– algunos han definido a éstos como gnósticos cristianos, debido a la repetición y el acento de 1 Pe en el auténtico "conocimiento" (1,2-3.5-6.8; 2,20; 3,17) y en una auténtica comprensión de la tradición apostólica y profética (1,16-21; 3,1-4.15-16). Pero el interés en el conocimiento y la sabiduría como camino hacia la perfección de la salvación no era exclusivo de esos maestros herejes de comienzos del siglo II y después. Hay que pensar, más bien, que se trata de algo característico del período helenístico, tanto en la sociedad general, como en los medios judíos y cristianos. En efecto, desde los tiempos de Alejandro (333 a.C.) el Mediterráneo y otras tierras se llenaron de numerosos movimientos filosóficos y religiosos, que competían entre sí,

[47] Véase para una introducción básica con bibliografía, Tuñí - Alegre, *Escritos joánicos,* 355-69 (Tuñí).

[48] Elliott, "Peter", 283.

intentando ofrecer una explicación de la naturaleza y de la vida, ofreciendo razones para vivir y caminos para descubrir la esencia de la felicidad humana. Bastaría con recordar las escuelas de los discípulos de Platón y Aristóteles, o las de los cínicos y estoicos, y especialmente la escuela de Epicuro (341-270 a.C.), con la que parecen tener mucho en común los falsos maestros de 2 Pe.

Éstos parecen ser gente con autoridad (2,1), que tienen muchos seguidores (2,3). Se les califica de miopes hasta la ceguera (1,9), atrevidos, arrogantes, animales irracionales (2,10.12); impuros, viciosos, con los ojos hambrientos de adulterio (2,14). Son fuentes sin agua y nubes arrastradas por la tempestad (2,17) y otras muchas cosas poco agradables y bastante fuertes. Pero, sobre todo, parece que negaban al Señor, es decir, a Jesús (2,1), aunque esto lo hiciesen más en la práctica que doctrinalmente[49].

Es posible que el origen de este tipo de actitud y pensamiento estuviese, en un primer momento, en la filosofía racionalista y casi religiosa del epicureísmo. Aunque, si bien es verdad que los fundadores de esta filosofía fueron honrados como sabios, en realidad sus seguidores fueron pronto acusados de darse a todos los placeres, de ateísmo y de rechazar el culto popular a los dioses. De aquí el sentido peyorativo de los términos epicúreo y hedonista, a los que se comparaba con cerdos revolcándose en sus propias pasiones satisfechas.

Esta filosofía práctica fue muy común durante mucho tiempo en el mundo antiguo y atrajo a muchas personas de todos los estratos sociales. Para el que lo miraba desde fuera, como para el cristiano converso, epicureísmo y cristianismo aparentemente tenían bastantes cosas en común, incluyendo el rechazo de la religión popular, un cierto exclusivismo de grupo, así como la falta de compromiso político.

Por lo que se refiere a 2 Pe, la denominación de "falsos maestros" incluye muchos de los rasgos asociados típicamente con los epicúreos. Se dice de ellos que son un grupo libertino (2,2), ambicioso (2,3) y que va tras los deseos carnales (2,10.13), conculcando el "mandamiento santo" (2,21) y proclamando una libertad sin límites (2,19). La referencia a la persecución del "placer" en 2,13 y la comparación con los perros y los cerdos de 2,22 parecen

[49] Cf. Tuñí - Alegre, *Escritos joánicos,* 364.

datos bastante importantes (aunque todo el párrafo de 2,10b-22 es bastante significativo), para conectarlos con grupos de origen epicúreo. Por otra parte, Neyrey ha puesto de relieve que la crítica a los falsos maestros es semejante a la polémica habitual entre judíos y epicúreos e, incluso, entre aquellos saduceos que eran tentados por el epicureísmo ambiental[50].

Por tanto, es verosímil que los cristianos censurados en 2 Pe fueran interpretados como personas bajo la influencia del pensamiento epicúreo, intentando atraer a su vez a otros cristianos miembros de la comunidad a su nueva visión, mezcla de libertad cristiana y de escepticismo racionalista.

Todo esto y otros datos generales de la carta indican que los destinatarios de la misma son ya, al igual que lo es el autor, una audiencia que está instalada culturalmente en los aledaños del helenismo. Así, una expresión como "evitando (o escapando de) la corrupción que las pasiones han introducido en este mundo", es más propia de paganos convertidos que de judeocristianos (1,4; 2,20). Por otra parte, las frecuentes alusiones a las Escrituras, el uso ocasional de determinadas frases de sabor semítico (2,1.2.12-14; 3,3) y una fuerte familiaridad con materiales de la apocalíptica judía, sugieren que la audiencia en su conjunto tenía familiaridad con la tradición judeocristiana, cuyos testimonios y datos doctrinales eran argumento válido para convencerla en cada caso. Dentro de este patrimonio judeocristiano hay que poner el conocimiento de Pablo y sus cartas (3,15-16), de la anterior carta de Pedro y, con toda seguridad, de la carta de Judas (3,1-3), de la que parece depender en muchos casos[51].

7. Carta de Judas: frente a maestros intrusos

K.H. Schelkle calificó a este escrito de "panfleto antiherético"[52]. En realidad, se trata de un breve escrito para denunciar las doctrinas de unos pocos falsos maestros, que se han introducido en la

---

[50] J.H. Neyrey, "The Form and Background of the Polemic in 2 Peter", *JBL* 99 (1980) 407-31.

[51] De los 25 versos de Jds sólo 6 no tienen paralelo en 2 Pe.

[52] K.H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas* (Madrid 1974 [1961]) 192.

comunidad o que han surgido de ella. Con frecuencia se les califica de gnósticos. Ahora bien, mientras unos pocos autores intentan identificar el tipo de secta gnóstica a la que pertenecerían, otros se conforman, la mayoría, con hablar sólo de un "incipiente gnosticismo", tal como el que se puede encontrar entre algunos corintios en las cartas de Pablo o en los nicolaítas del Apocalipsis. Con ello, como ya he dicho, no se hace ningún favor a la precisión histórica, sino que se fomenta el uso impreciso de un término que en sí mismo es preciso y se refiere a doctrinas concretas de bien entrado el siglo II. En todo caso, no se encuentran pruebas exegéticas en Jds para hablar de una enseñanza típicamente gnóstica.

La polémica, escrita en un estilo menos solemne y más vivo que el de 2 Pe, es contra un tipo de gente que podríamos situar en el grupo de los libertinos por principio. Libertinos que debían ser realmente inmorales –no sólo en teoría–, puesto que ésta parece la única razón de las invectivas de Jds contra ellos, todas las cuales les sitúan en lo que suele llamarse "antinomismo", el cual ciertamente se dio entre algunos gnósticos tardíos, pero no era necesariamente característico del gnosticismo.

Un rasgo interesante de esta carta es que los opositores de Jds no son descritos como cristianos. Se consideran "intrusos" (4) y debían ser un grupo reducido (*tines ánthrôpoi*, 4). Se les califica como maestros, guías del pueblo, pastores que se alimentan a sí mismos y no a la grey, que estaban presentes en las comidas de fraternidad, y que no dudaban en profetizar y en enseñar en la Iglesia. Tenían, además, su grupo de seguidores, que se consideraban verdaderamente en posesión del Espíritu (11-13.19).

Se trataba probablemente de carismáticos itinerantes, que habían recalado en las comunidades a las que Jds escribe. Rechazaban toda autoridad moral, fuera ésta de la ley de Moisés (8-10), fuera del mismo Cristo (4.8). Su rechazo de Cristo como Maestro y Señor (4) no debe interpretarse como error cristológico doctrinal, sino más bien desde el punto de vista moral, en el sentido de que su conducta inmoral era, de hecho, un rechazo de Cristo. Parece que entendían la gracia de Dios en Cristo como una liberación de toda regla moral obligatoria externa, de manera que el hombre que poseía el Espíritu era capaz de juzgarse a sí mismo (19), sin estar sujeto a otra autoridad. En ese sentido recuerdan al "todo me está permitido" de los corintios liberales (1 Cor 6,12; 10,23).

Más complicado parece el asunto de su referencia a los ángeles (8-10), que quizá deba entenderse de los ángeles guardianes de la ley y del orden moral del mundo. Parece que habla de que, acusados los maestros de no seguir la ley de Moisés, achacaban esa ley al deseo que tenían los ángeles de hacer daño a la humanidad . Esta actitud de los ángeles respecto a la Ley parece reflejar ciertas doctrinas gnósticas tardías, pero no llega a manifestarse en este caso dentro del clásico dualismo cosmológico que caracteriza el gnosticismo, para los cuales los ángeles malos fueron los creadores y señores del mundo material. Por otra parte, dado el amplio uso que la carta hace de fuentes apocalípticas, a través de las cuales cita con frecuencia episodios bíblicos, nada de extraño tendría que también estos versos reflejasen ideas no necesariamente gnósticas, sino más bien de esta literatura[53].

8. Epístola de Santiago: una diatriba cristiana

Aunque de ambiente judío –algunos piensan que se trata de un escrito dirigido a una comunidad de judeocristianos–, la carta refleja una comunidad urbana de cultura helenística. Es verdad que hay referencias a la labor y a la paciencia de los agricultores (4,13-15), pero esto puede entenderse más como referencia a imágenes bíblicas que como experiencia agrícola real[54]. De hecho, la llegada del cristianismo al campo (*pagus*) fue bastante tardía, y es en las ciudades o núcleos urbanos donde primero se extendió. Además, parece que Sant pertenece a ese ambiente multicultural que era propio de las ciudades helenistas. Así, el autor, que utiliza con cierta soltura el género de la diatriba, popular en el helenismo por influjo de la filosofía cínico-estoica, emplea frases hechas o lemas como "la palabra injertada" o implantada (1,21), el "ciclo de la naturaleza" o curso de la existencia (3,6), que son propias

[53] Cf. sobre el tema J. Cantinat, "La carta de Judas", en A. George - P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II (Barcelona 1983) 101-2; así, este autor piensa que la base de la discusión acerca del cuerpo de Moisés en el verso 9 puede provenir de la *Ascensión de Isaías*.

[54] Sobre esta carta, véase la detallada introducción de X. Alegre en J.O. Tuñí - X. Alegre, *Escritos joánicos,* 292-325.

de la filosofía popular. Por supuesto, emplea metáforas que tienen poca historia bíblica y proceden más bien de la literatura grecolatina, como la referencia a caballos y barcos en 3, 3-4; los cuatro órdenes animales de la naturaleza (3,7: animales terrestres, aves, reptiles y animales marinos), la neblina de 4,14; cierto vocabulario algo técnico, aunque usado sin precisión, como el referente a la astronomía (1,17: el Padre de las luces, sin cambios ni períodos de sombra); referencias al lenguaje popular de las supersticiones piadosas (4, 15: si el Señor quiere y vivimos...) o de lo mágico (2,19: también los demonios creen y se estremecen; 4,7: resistid al demonio); en ambos casos se trata del reflejo de una creencia popular en los demonios volando y estremeciéndose, como testimonian algunos papiros mágicos. Además, el patrimonio de ideas judías es también muy abundante en la carta, en la que hay claras referencias a textos bíblicos, que no necesitamos precisar para el objetivo de nuestro estudio[55].

Por lo demás, como concluye un estudio socio-lingüístico de la carta, el sistema lingüístico de Sant revela un conjunto de ideas propias del mundo helenístico. Así, la concepción del poder y de la autoridad, la seducción por una antropología universalista y abstracta, la búsqueda de un ideal humano marcado por la actitud de aguante y por el afán de perfección y de dominio de los deseos sensibles. Todos estos elementos, según el mismo autor, estarían reflejando un trasfondo de filosofía estoica, tal como se concebía popularmente entre los siglos I y II de nuestra era[56].

Así pues, parece que la comunidad que refleja Sant sería un grupo muy cercano a los "temerosos de Dios", paganos conocedores del mundo judío, pero que no habían llegado a convertirse en prosélitos. Se trata de una comunidad cristiana con un fuerte compromiso ético, reforzado por una clara conciencia de que han entrado en una vida nueva, así como una referencia clara también

---

[55] Tras una serie de reflexiones, J. Bonsirven concluye que el autor de esta carta debía ser un helenista culto, capaz de manejar bien la retórica y familiarizado con la versión bíblica de los LXX, que es la que normalmente cita; cf. "Jacques (Épître de S.)", *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 4 (1949) 790.

[56] G. Becquet et al., *La carta de Santiago. Lectura socio-lingüística* (Estella 1988) 67-68; véase también S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (Londres 1980) 5.

a la posibilidad de un castigo escatológico. Se reconoce la autoridad del Señor resucitado y su enseñanza. Y se plantea la cuestión disputada sobre la relación entre las obras de la caridad y las obras de la fe, disputa que refleja probablemente una comprensión de la justificación por la fe paulina ya un tanto lejana, sin el referente inmediato de las obras de la ley (no se habla de ello). Pero no se trata de una comunidad con problemas ideológicos, ni capaz de herejías o de formulaciones teológicas creativas. Es, probablemente, una comunidad que procede del judaísmo, como hemos dicho, y que ha encontrado en Jesús su referente para centrarse en él y vivir a fondo su religiosidad[57].

9. Carta a los hebreos: un predicador judeocristiano y helenista

Para poder considerar la cuestión del helenismo de esta carta, habría que discutir, primero, acerca de su autor. De hecho, algunos exegetas han pensado en un discípulo de Filón de Alejandría, debido al complejo judaísmo helenístico que contiene, a la corriente apocalíptica que se percibe en toda la obra y al estilo hermenéutico o interpretativo de la Escritura, que usa modelos de pensamiento cercanos a los gnósticos, para hacer más comprensible el cristianismo en el ambiente helenista en el que se desenvuelve. Ciertamente, es verdad que se dan estas orientaciones y estas características. Pero Heb es algo más que eso y, en cualquier caso, sólo esos elementos no explican la razón de ser de este escrito, por lo que no parece la mejor solución a la hora de proponer un autor posible. De hecho, los intentos de explicar Heb desde Filón, como los que se han realizado para explicarla desde Qumrán o desde el gnosticismo, así como desde otros textos neotestamentarios, no han encontrado la aceptación de la crítica bíblica, porque no son del todo convincentes. Resumamos lo que se refiere a Filón y al gnosticismo[58].

---

[57] Un resumen de los aspectos helenísticos de la carta, que hemos expuesto, en Tuñí - Alegre, *Escritos joánicos,* 320 (Alegre).

[58] Sigo en este apartado la síntesis de H.W. Attridge, "Hebrews, Epistle of", *ABD* III, 97-105; de interés para nuestro objetivo es el trabajo de R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden 1970); y siempre competente e ilumi-

Heb comparte con Filón no sólo la Biblia griega, sino también una serie de intereses, perspectivas y tradiciones. Pero más que estas generalidades, quizá sea interesante subrayar, por menos conocido, el modo como el autor usa imágenes cultuales para simbolizar a la vez elementos ontológicos y psicológicos (caps. 8-10), al estilo de Filón. También comparte con él ciertas actitudes haláquicas o legales, aunque en Heb se mencionen sólo de paso; así, por ejemplo, la observación de que el sumo sacerdote tiene que ofrecer todos los días sacrificios por sí mismo y por el pueblo (7,27; *De Spec. Leg.* I 131). Incluso se puede encontrar alguna coincidencia con Filón en el ámbito filosófico, especialmente por lo que se refiere a la interpretación platónica que Filón hace del judaísmo. Pero esta hipótesis, que se une a la opinión de ciertos autores que consideran como posible autor de la carta a Apolo, no tiene fundamento real. De hecho, cuando se analizan de cerca todos los datos, se ve que los elementos filosóficos de Heb son superficiales y absolutamente asistemáticos. Además, por lo que se refiere a la interpretación de la Escritura, Heb no llega al complejo sistema de alegorización de Filón y, por supuesto, no se propone una sistematización filosófica y teológica ni siquiera parecida a la que intenta Filón. Y un detalle: lo que más diferencia a Heb de Filón es quizá la escatología. Mientras Heb trata la cuestión con cierto detalle, para Filón nunca fue un tema de su gusto[59].

Por lo que se refiere a la relación de Heb con el gnosticismo, puede afirmarse que encontramos un cierto dualismo en Heb. Así en la doctrina escatológica de las dos edades o mundos, el actual y el futuro (2,5; 6,5) o en el dualismo más metafísico de la carne y el espíritu (7,16; 9,9-10), conectado con el dualismo de la tierra y el cielo (8,5; 9,11; 11,13-16). Todo ello refleja para algunos intérpretes un trasfondo gnóstico. Pero esto significa tomar el término gnóstico –como ya he dicho– en un sentido muy amplio, pues en esos textos indicados lo que se refleja es probablemente la aceptación de una serie de elementos comunes a la cosmología judía

---

nadora es la introducción de A. Vanhoye, en A. George - P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II, 35-69, esp. 61-9.

[59] Véase una completa exposición de la investigación reciente sobre el asunto en Ph.E. Hughes, "The Epistle to the Hebrews", en Epp - MacRae (eds.), *The New Testament,* 355-70.

y cristiana del siglo I. Por lo demás, nada encontramos de raíces gnósticas en su cristología, incluso en los elementos más cercanos a lo mítico, como en 2,10-16, donde se habla de la elevación de Jesús, como jefe de la humanidad, al más alto grado de perfección, pues él es quien santifica a los hombres, quien los hace hermanos; así, comparte con ellos la carne y la sangre, para poder destruir con su muerte a quien ostentaba el imperio de la muerte, y librar a los que la muerte tenía esclavizados. Así, pues, la conclusión a la que se llega es que los elementos que parecen comunes con el gnosticismo son, en realidad, patrimonio común del judaísmo helenista del siglo I y no hace falta buscar extrañas sectas gnósticas para encontrarlos.

En conjunto se trata, por tanto, de la obra de un rétor judeocristiano, que trabaja con libertad el material amplio y flexible de las leyendas comúnmente conocidas, de los modelos habituales de teología y filosofía, de las interpretaciones bíblicas, fórmulas litúrgicas y lugares comunes retóricos. Todo ello es configurado por él, dando al conjunto nueva forma. Con ello intenta no tanto una nueva síntesis teológica o doctrinal, ni siquiera la reproducción de las ideas cristianas fundamentales en el molde de otra tradición religiosa, sino simplemente la meta pastoral de llegar a tocar el corazón y la voluntad de aquellos a quienes se dirige. Si lo logró o no, resulta desconocido para nosotros.

10. Conclusiones

Tras este repaso breve, podemos intentar expresar algunas conclusiones, que ayuden a hacerse una idea de las relaciones entre la literatura analizada y el riquísimo mundo cultural del helenismo. Por supuesto, se trata de proposiciones que reflejan el resultado al que yo he llegado, tras el análisis de la investigación reciente. Un resultado discutible, naturalmente, y que sólo pretende reflejar mis conclusiones tras el diálogo que he intentado mantener con los diversos investigadores.

A. *El entorno helenístico*

Se da por admitido que en estos escritos, como en todos los del NT, la lengua supone la inmersión en un mundo cultural muy

diferente del originario del cristianismo. Pero no debemos olvidar que, incluso este mundo, estaba ya en contacto –sobre todo, las clases intelectuales y dirigentes– con el helenismo ambiental. Por tanto, es lógico esperar muchos elementos helenísticos en los escritos analizados, máxime si tenemos en cuenta que todos ellos pertenecen a un mundo básicamente mediterráneo y plenamente inserto en la cultura helenística ambiental.

B. *El papel del judaísmo helenista*

En muchos casos es difícil saber si algunos elementos culturales y religiosos del mundo helenístico influyen directamente en estos escritos o lo hacen a través del judaísmo helenístico interpuesto. Opino, después de este estudio, que esto último se da con mucha frecuencia y que, antes de buscar otras hipótesis, hay siempre que considerar ésta, si bien no tiene por qué ser la fuente exclusiva de las influencias helenistas que se descubren en estos escritos.

C. *Elementos helenísticos para una teología creativa*

La elaboración de una teología creativa, de raíces cristianas, pero con elementos de la cultura helenístico, se percibe sobre todo en Col, Ef y, en parte al menos, Heb. La cuestión de la influencia de las religiones de los misterios, sobre todo en Ef y Col sigue sin dilucidarse. No parece que pueda hablarse de una influencia masiva. Pero no se debe excluir una influencia parcial, sobre todo en el lenguaje y en algunas imágenes.

D. *Maestros herejes y gnósticos*

En muchos casos observamos la aparición de maestros, que intentan presentar determinadas interpretaciones doctrinales del cristianismo, consideradas falsas y heréticas por los autores de casi todas estas cartas. Ello nos está indicando que las comunidades cristianas y la reflexión sobre el cristianismo en el último tercio del siglo I y comienzos del II era muy viva. En la mayoría de los casos las doctrinas combatidas por estas cartas proceden de determinadas versiones judaizantes (pocas en nuestro caso), de aplicaciones de tipo gnóstico o inicialmente gnóstico y, sobre todo, del ambiente general de la filosofía popular, que era más bien ecléctica. En ella se conjugaban, por lo que se refiere a lo que podemos llamar filósofos o teólogos cristianos herejes, conceptos dualistas

neoplatónicos, especulaciones pitagóricas, incipiente gnosticismo con una particular influencia del gnosticismo judío, y determinadas derivaciones morales, casi siempre en la línea del dualismo neoplatónico, que sería elaborado principalmente por el gnosticismo. ¿Hay influencia real del gnosticismo en estos escritos? Es muy difícil dar una respuesta. Mi opinión es que existe una influencia moderada del gnosticismo ambiental, pero no podemos encontrar en ninguno de estos escritos una exposición coherente de cualquier sistema gnóstico de los que conocemos. En cualquier caso, deberíamos todos ser rigurosos a la hora de hablar de gnosticismo, pregnosticismo o incipiente gnosticismo en estos casos. Conviene ponerse de acuerdo en el vocabulario. Y, probablemente, lo mejor sería no designar con esta palabra más que aquellos grupos y doctrinas plenamente desarrollados ya en la primera mitad del siglo II, tal como se sugirió, el año 1966, en el congreso de Mesina[60].

E. *Menos radicalidad evangélica o moral más enculturada*

Es de mucho interés la orientación moral que estos escritos, especialmente las cartas pastorales y 1Pe, representan. La moral de las buenas obras, de la buena imagen, de la ciudadanía cristiana ejemplar, es uno de los factores que merecen más la pena estudiarse en este campo. La pregunta, siempre, es la misma: ¿se trata de una aminoración de la radicalidad evangélica? ¿se trata, más bien, de un intento de encarnar la moral cristiana en el ámbito de la ciudadanía helenista? La respuesta no es evidente. Y se requiere más estudio.

En todo caso, y así me parece adecuado concluir, el estudio de estos documentos desde la perspectiva a que me invitó el director del curso de El Escorial, primero, y ahora editor literario de esta obra, muestran la vida de un cristianismo naciente y pujante, que necesita palabras, conceptos y estilos de vida, para articular la fe que se vive con entusiasmo y originalidad en un mundo que no acaba de entenderla. Quizá no se acertó siempre en las formulaciones y en la elección de tomas de postura. Pero eso pasa desde

---

[60] U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (Leiden 1970) XX-XXI; cf. las puntualizaciones de R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos* (Estella 2001) 182-83. Véase también el capítulo XVIII en el presente volumen.

hace miles de años a los que intentan dar cada día respuesta a los problemas que la vida de nuevo plantea. Los que nada tienen que decir nunca se equivocan. Los que se arriesgan pueden equivocarse. Pero, desde luego, aciertan con frecuencia. Y, en cualquier caso, orientan la vida de sus grupos y comunidades para siempre. Eso es lo que hicieron estos textos tardíos y llenos de interés del cristianismo de las últimas generaciones neotestamentarias.

CAPÍTULO XIII

El Evangelio de Juan, punto de encuentro de judaísmo y helenismo

Antonio PIÑERO
Universidad Complutense. MADRID

"El origen de los escritos joháninicos es desde el punto de vista de la literatura y del dogma el mayor enigma de la historia primitiva del cristianismo"

*Adolf von Harnack**

En un artículo aparecido en *Estudios Bíblicos*[1] poco antes de su muerte, Alfonso de la Fuente proclamaba, a propósito de los problemas con los que se ha enfrentado durante decenios la investigación para aclarar el trasfondo cultural e ideológico del IV

* *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tubinga 1909) I 108. "Los problemas literarios del IV Evangelio son sólo una fracción del dilema que este documento plantea a los intérpretes": R. Kysar, "The Fourth Gospel. A Report on Recent Research", in *ANRW* II.25.3 (1985) 2411.

[1] "Transfondo cultural del Cuarto Evangelio. Sobre el ocaso del dilema judaísmo/gnosticismo", *EB* 56 (1998) 491-506.

Evangelio, que plantear el dilema judaísmo/gnosticismo no tenía, en el estado actual de la investigación, sentido ninguno[2].

A lo largo de su ensayo A. de la Fuente pasaba revista a las hipótesis excluyentes que situaban el trasfondo cultural/ideológico del IV Evangelio en el Antiguo Testamento, en el gnosticismo o en el ámbito intelectual de los textos de Qumrán. Tras criticar los argumentos de base de esas hipótesis, de la Fuente proponía como un resultado adquirido de la investigación la "existencia de cierto 'gnosticismo' precristiano". Ahora bien, un gnosticismo "en sentido amplio", cuyos rasgos estaban "extendidos por toda la cuenca del Mediterráneo, incluida la región de Palestina, (y) formaban parte del conglomerado que fue la cultura helenista"[3]. Este gnosticismo incipiente, "junto con ideas de otras corrientes de pensamiento extrajudías, era en la época en la que apareció el IV Evangelio, un patrimonio de dominio más o menos común entre los judíos"[4]. Finalmente, y como de pasada, de la Fuente expresaba las enormes dificultades –"empresa difícil y expuesta a hipótesis poco fundadas"[5]– de una investigación que pretendiera dilucidar el móvil o el propósito que llevó al desconocido autor del IV Evangelio a componer su obra.

La intención del presente capítulo[6] es –a pesar de las dificultades aludidas– continuar la línea de pensamiento apuntada al final de su artículo por A. de la Fuente y contribuir con algunas ideas a la empresa de avanzar un poco más en la doble tarea de aclarar el propósito de composición del Evangelio de Juan y el marco ideológico en el que se sitúa el escrito que de ese propósito procede[7].

---

[2] "Este dilema pertenece al pasado": 1ª frase del resumen que antecede al artículo. Véase también Trebolle, *Biblia*, 570ss.

[3] De la Fuente, "Trasfondo", 503.

[4] De la Fuente, "Trasfondo", 504.

[5] De la Fuente, "Trasfondo", 506.

[6] Este trabajo se apoya en uno anterior "Interaction of Judaism and Hellenism in the Gospel of John. A Contribution to the Elucidation of the ideological Frame of the Fourth Gospel", en A. Ovadiah (ed.), *Hellenic and Jewish Arts* (The Howard Gilman International Conferences I) (Tel Aviv 1998) 93-122.

[7] La investigación se ha ido moviendo como un péndulo entre considerar el Evangelio de Juan el más judío de todos (es decir el AT, Qumrán y los comienzos del pensamiento rabínico son el medio intelectual en el que ha de situarse la composición del IV Evangelio), y la idea de que este escrito se halla totalmente infiltrado por ideas y esquemas mentales que proceden del mundo griego. Cf.

El razonamiento de este capítulo progresará según las siguientes pautas:

1. Diferencias más notables entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos. Conveniencia de una explicación global de este fenómeno.
2. Estas divergencias se explican parcialmente porque el autor del IV Evangelio, aunque conoce los escritos anteriores (evangelios de Marcos y Lucas, sobre todo), o al menos la tradición sinóptica, la reinterpreta y reescribe conscientemente.
3. Propósito o móvil del autor al componer el IV Evangelio.
4. El cuadro ideológico más adecuado para situar los esquemas mentales del IV Evangelio, de los que se sirve para su reinterpretación de los Sinópticos, es una gnosis judaica incipiente.
5. El IV Evangelio es el primer documento gnóstico completo que hallamos en la historia de la literatura griega.
6. El Evangelio de Juan es el primer indicio de una normatividad o 'canonicidad' del material sinóptico.
7. ¿Por qué el grupo johánico se atrevió a formular su propia y original lectura de lo que era Jesús?
8. El IV Evangelio es un documento de finales del s. I de nuestra era que representa un paradigmático punto de encuentro entre judaísmo y helenismo en esa época.

1. Diferencias más notables entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos. Conveniencia de una explicación global de este fenómeno

Seré breve en este apartado, pues el material es de sobra conocido y puede hallarse en cualquier introducción[8] al NT o al Evangelio de Juan (EvJn).

S. Neill - T. Wright, *The Interpretation of the New Testament* 1861-1986 (Oxford 1988) 338ss. El Prólogo es un excelente ejemplo de interpretaciones contradictorias en cuanto a su transfondo: mientras muchos exegetas postulan un original arameo para este himno, otros ven en él una composición originalmente compuesta en griego. La adopción del vocablo *Logos* para describir la preexistencia de Jesús como salvador divino y redentor representaría una ligazón deliberada con las especulaciones sobre el Logos de la filosofía griega.

[8] Véase, p. ej., R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (Nueva York 1997) 333-7. Hay versión española (Madrid 2002).

La diferencia esencial en términos generales radica en la presentación global de Jesús por parte de los Sinópticos y el EvJn. Para los primeros lo importante es la predicación del Reino de Dios como centro de la misión de Jesús; para el segundo lo fundamental es presentar a Jesús como Enviado que desciende del cielo, del Padre, para revelar la clave de la salvación del ser humano, y que luego asciende de nuevo al lugar de donde vino.

En particular: el Jesús johánico no pronuncia el Sermón de la Montaña; el Jesús del EvJn no habla en parábolas; no enseña el 'Padre Nuestro'; no hay institución de la Eucaristía; la vida pública de Jesús dura, como mínimo, dos años y medio (tres Pascuas judías, y no un año como en los Sinópticos); los milagros de Jesús son pocos, y no se muestran como señales del poder o de la venida inmediata del Reino de Dios, sino como signos destinados a suscitar la fe en el Revelador (o a ser malentendidos y provocar la enemistad con él); los discursos del Salvador son muy diferentes en el EvJn y en los Sinópticos: no son breves y cortantes, plenos de sentencias redondas y polémicas, sino parlamentos largos y solemnes, repetitivos en su contenido, con un formato semipoético, cuya característica no es el 'parallelismus membrorum' (propio del AT: dos ideas semejantes formuladas una detrás de la otra con expresión verbal diferente), sino el ritmo: frases aproximadamente de la misma extensión que constituyen una sentencia completa. Estos discursos tienen a veces un doble sentido, están cargados de ironía y se prestan continuamente a malentendidos que el Salvador debe enmendar; temas importantes de la discusión teológica del primer cristianismo están ausentes en el IV Evangelio, y en vez de ellos aparecen nuevos conceptos, desconocidos para los Sinópticos, como 'vida', 'testimonio', 'verdad', 'gracia', 'luz/obscuridad' arriba/abajo', etc. El plan general del Evangelio es, además, diferente, de modo que cualquier intento de sincronía entre los cuatro evangelios, al estilo de las antiguas 'armonías evangélicas' es imposible.

Es necesario ofrecer una explicación, convincente en lo posible, a estas notables diferencias. Los intentos de minimizarlas[9] no son persuasivos. Eluden sólo el problema.

---

[9] Véase p. ej., J.A.T. Robinson, *The Priority of John* (Londres 1985) 322ss, comentadas por S. Neill y T. Wright (*The Interpretation*, 436): Robinson insiste en que las "diferencias entre "Juan" y los Sinópticos son de mero detalle, por lo que

2. Estas divergencias se explican parcialmente porque el autor del IV Evangelio, aunque conoce los escritos anteriores (evangelios de Marcos y Lucas, sobre todo), o al menos la tradición sinóptica, la reinterpreta y reescribe conscientemente.

A. *"Juan" conoce a los Sinópticos, o al menos la tradición sinóptica.*

Este primer aserto –"Juan" conoce y depende al menos de la *tradición* sinóptica[10]– ha sido prácticamente un axioma, por tanto no necesitado de demostración, en la historia de la investigación del EvJn hasta 1938[11].

A partir de esta fecha, y a propósito del influyente libro de P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938), la tendencia de la investigación se inclinó hacia el lado contrario. Gardner-Smith examinó uno por uno todos los textos en cuestión y concluyó que no se podía probar estrictamente una dependencia literaria de "Juan" de ninguno de los Sinópticos[12]. El

---

no hay una antítesis, sino diferencia de énfasis…". Robinson "cuestiona todos los puntos de la teología de Jesús interpretados como diferentes, o incluso irreconciliables con los de otras fuentes importantes".

[10] Cf. D.M. Smith, *John Among the Gospels. The Relationship in 20th Century Research* (Minneapolis 1992); I. Dundenberg, *Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1-9* (Helsinki 1994); St. Landis, *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54* (Berlín 1994).

[11] Véase, como ejemplo muy cercano a esa fecha crucial, la interpretación de A. Loisy, citada por M.-E. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (París 1936) CXXXVI: "Las bodas de Caná dependen de las palabras sinópticas sobre el bautismo con agua y vino nuevo; el segundo testimonio de Juan Bautista se apoya en la embajada de los discípulos del Precursor para preguntar a Jesús si era o no el mesías; la historia de la mujer samaritana, en los textos que leemos al respecto en Lucas o en los Hechos; el paralítico de Betesda, en el paralítico de Cafarnaún…; la historia de Lázaro en la parábola del rico epulón, la resurrección de la hija de Jairo y el hijo de la viuda de Naín…"

[12] Una lista de los más importantes seguidores de Gardner-Smith puede consultarse en los comentarios al IV Evangelio. Cf. p. ej., R.E. Brown, *The Gospel According to John* (Londres 1978) I, XLIV (hay vers. española); E. Haenchen, *Johannesevangelium* (Tubinga 1980) 78ss., 102. El investigador más representativo de esta tendencia es sin duda C.H. Dodd, en sus dos obras *Interpretación del Cuarto Evangelio* y *La tradición histórica en el Cuarto Evangelio* (Vers. española, Madrid 1978). En el primer libro Dodd intenta demostrar que los datos que pue-

EvJn dependía de una tradición similar, pero independiente de Mt, Mc y Lc. Desde la publicación de este libro, otros investigadores no partidarios totales de su tesis se contentaron con afirmar la imposibilidad de probar estrictamente la dependencia de Jn respecto a los evangelistas canónicos anteriores[13].

A partir de 1965/70 cambian las tornas, y se percibe una clara vuelta a posiciones anteriores, aunque con mayor cautela y mayor acopio de argumentos[14]. La trigésimo novena sesión de los *Colloquia Biblica Lovaniensia* (1990) es una excelente muestra de este cambio de mentalidad en la investigación moderna. En un útil ensayo introductorio al tema propuesto para ese coloquio, la relación entre el EvJn y los Sinópticos, F. Neirynck presentó una visión de conjunto de la investigación sobre el tema (1975-1979), que completaba su última reseña de 1975 sobre esa misma cuestión[15]. "Mucho ha cambiado desde 1975", escribió Neirynck. En verdad, de los 38 trabajos presentados a este coloquio, tal como informa A. Denaux ("Introducción", XIII-XIV), prácticamente sólo dos defendían más o menos (más bien lo segundo) la tesis de Gardner-Smith sobre la completa independencia de Jn respecto a los Sinópticos. ¡El panorama de la investigación exegético-crítica había cambiado realmente! Según Denaux, la mayoría de los estudiosos está de acuerdo en que el Evangelio de Juan no puede ser correcta o completamente entendido si no se relaciona con los evangelistas sinópticos, sea cual fuere la hipótesis que se defienda sobre la naturaleza de esta relación" (*ib.*, p. XXII).

---

den probar la existencia de una relación documental entre Jn y los Sinópticos son débiles y escasos si no se parte del supuesto de la existencia de tal relación. En el segundo Dodd se esfuerza por probar la existencia de una tradición prejoánica paralela e independiente de la de los Sinópticos.

[13] Por ejemplo, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [3]1958) par. 41. (hay vers. española).

[14] A decir verdad no habían faltado nunca ilustres defensores de la posición tradicional. Cf. C.K. Barrett, *The Gospel According to John* (Londres 1955); N. Perrin, *The New Testament. An Introduction* (Nueva York 1974); cf. una larga lista de defensores en W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1973) ad locum.

[15] "John and the Synoptics: 1975-1990", en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics* (Lovaina 1992) 3-62. El primer 'panorama' ha sido reimpreso en 1982 en F. Neirynck, *Evangelica. Gospel Studies* (ed. F. van Segbroek) (Lovaina 1982) 365-98, con una nota adicional en 398-400.

No podemos entrar aquí en un análisis detallado de este tipo de comparaciones, que exigiría mucho espacio y detalle. Baste con lo recogido y argumentado por Neirynck y los estudios de este volumen colectivo[16]. Los argumentos esgrimidos para sustentar la hipótesis de que Jn conoció y utilizó a los Sinópticos son en síntesis: coincidencias verbales; los mismos motivos, esquemas, estructuras mentales o combinaciones de ideas de sus predecesores presentes en el último evangelio; los mismos escenarios y el mismo orden de perícopas que sus antecesores, fenómenos todos que no pueden adscribirse a una coincidencia casual o a una dependencia de los cuatro evangelios de una tradición oral común. Posteriormente se ha añadido un nuevo y constriñente argumento a esta panoplia: las exigencias de la "intertextualidad"[17]: el EvJn y su lector implícito ("implied reader") presuponen el conocimiento de los evangelios sinópticos. La argumentación, el modo de proceder, los temas, las alusiones del EvJn no pueden entenderse correctamente, si no se presume un conocimiento directo y una dependencia de "Juan" respecto a los otros evangelios anteriores[18].

---

[16] Véase, p. ej., la detenida comparación entre Jn y Mc efectuada por R. Kieffer, "Jean et Marc. Convergence dans la structure et dans les détails", en Denaux, *John*, 109-25. El autor muestra las coincidencias verbales y los acuerdos en la estructura, secuencia de episodios, y la convergencia en detalles. Su conclusión: "Juan ha conocido a Marcos, pero al mismo tiempo recurrió a tradiciones propias, escritas u orales (…) Nuestro estudio muestra también que una tradición oral no es suficiente para explicar unos contactos tan precisos entre Juan y Marcos" (125). Otros trabajos en línea similar: F.J. Matera, "Jesus before Annas: Joh 18:13-14.19-24", *ETL* 66 (1990) 38-55 (Jn depende de Mc en la historia de la Pasión; el argumento principal es la similar estructura); B. Shelland, "The Relationship of Luke and John", *JTS* 46 (1995) 71-98.

[17] Este término, propio de la teoría literaria, fue introducido por Julia Kristeva en algunos artículos de 1966 y 1967 recopilados luego en un libro (*Semeiotiké*, París 1969, 146). Cf. U. Busse, "Johannes und Lukas: die Lazarusperikope, Frucht eines Kommunikationsprozesses", en Denaux, *John*, 281-306, esp. 303: "Esta historia se basa tanto en los datos previos sinópticos, cuyo conocimiento se presupone en todos los participantes del proceso de comunicación, como en las propias intenciones del autor motivadas teológicamente, que a su vez se transforman por analogía con las narraciones sinópticas".

[18] Cf. el art. de H. Thyen, "Johannesevangelium" en la *Theologische Realenzyklopädie* 17 (1985) cols. 215ss. También su aportación al Coloquio de Lovaina, ya tantas veces citado, pp. 81ss: "Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von

Como conclusión de este apartado, podemos formular una hipótesis de trabajo basándonos en los resultados del común de la investigación: el EvJn conoce y usa las *obras* de los evangelistas anteriores a él[19]. Más modestamente –aunque con igual valor para nuestro argumento– podríamos reformular esta hipótesis del modo siguiente: el EvJn conoce y utiliza la *tradición manejada* por los evangelistas sinópticos.

B. *El Evangelio de Juan reescribe y reinterpreta las obras anteriores (Lc y Mc, probablemente) o, al menos, la tradición sinóptica.*

Este aserto se deduce obligatoriamente de la constatación anterior: "Juan" conoce la tradición anterior, pero la presenta de un modo diferente. Es decir, la reescribe o reinterpreta.

Que un autor posterior reescriba y reinterprete una tradición religiosa ya firme era una costumbre bien asentada en el judaísmo de la época[20]. Basten tan sólo unos cuantos ejemplos: las *Vidas de Adán y Eva* vuelven a contar a su manera lo que se relata en Gn 2-3; el *Libro de los Jubileos* reescribe, reorganiza y esquematiza lo relatado en Gn y Ex 1-14; el llamado Pseudo Filón, en sus *Antigüedades Bíblicas*, resume y reinterpreta las historias desde Adán a Saúl (Gn - 1 Sm 31); 3 *Esdras* vuelve a reescribir la historia que se narra desde 2 Crónicas a Nehemías 8[21]. Entre los manuscritos de Qumrán no faltan las reescrituras y las reinterpretaciones sobre un texto básico sagrado. Afirma su editor F. García Martínez: hay entre los manuscritos "composiciones en hebreo y arameo que se pueden definir como parabíblicas, en el sentido de que conocen el texto bíblico y parten de él, pero lo reescriben a su manera,

---

Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen", título de por sí significativo: "Juan y los Sinópticos. A la búsqueda de un paradigma nuevo para describir las relaciones entre ellos a la luz de observaciones efectuadas sobre los relatos de la Pasión y de la Pascua".

[19] En este momento damos por sentado también como bien general adquirido por la investigación que el EvJn es posterior a Mt, Mc, Lc.

[20] Cf. E. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley - Londres 1998).

[21] Cf. G. Aranda - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996) 333-54.

entremezclándolo con elementos de otras tradiciones o con aportaciones propias de sus autores". Se debe notar que tales composiciones tienen una "estrecha relación con el texto bíblico de base, sin el cual no resultarían comprensibles"[22]. Dentro de este estilo de obras encontramos reescrituras del *Génesis*, del *Éxodo* y otros libros del Pentateuco (4Q 158, 4Q 364-366), 1Q *Génesis apócrifo*, etc.; textos nuevos o *Libros de los Patriarcas* (p. ej., de José: 2Q 22, 4Q 371-373), un *Libro de Noé* (1Q 19), etc.[23].

Podemos con todo derecho suponer que ante el EvJn nos encontramos con un caso semejante. El autor conoce (al menos) la tradición anterior, y la reescribe y reinterpreta mezclándola "con elementos de otras tradiciones" (García Martínez; Dodd, en el caso de EvJn) o con "aportaciones propias" (García Martínez).

Y ¿cuál es el impulso o el motivo que explique los considerables cambios que este tipo de reescritura conllevaba en el texto de las obras que servían de base? Normalmente siempre es el mismo: el convencimiento de que en el texto previo se hallan verdades religiosas interesantes, pero no suficientemente claras, no bien explicadas o expresadas de una manera obscura o figurada; necesitadas, en suma, de ulterior iluminación o explicación. Este proceso es análogo a la interpretación alegórica de un texto sagrado, o normativo, por parte de un autor cronológicamente posterior a ese texto. Entre los judíos el caso más conocido en esta época es el de Filón de Alejandría, quien a lo largo de su vida se esforzó por reinterpretar el Pentateuco en clave espiritual/filosófica. Entre los paganos tenemos el ejemplo evidente de los estoicos tardíos que interpretaban alegóricamente el texto de Homero, convencidos de que bajo la superficie de sus expresiones poéticas se escondían todas las verdades divinas y humanas[24].

Probablemente a mediados del s. II d.C. (en torno al 140/150, es decir unos 40-60 años después de la composición del EvJn),

---

[22] Aranda–García Martínez–Pérez Fernández, *Literatura Judía*, 117.

[23] Véase en general para las reescrituras de los apócrifos y de Josefo en sus *Antigüedades*, la útil obra de A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht von Josefus* (Leipzig 1904).

[24] Otro caso es el de las teogonías órficas, al que más tarde aludiremos (sección VI).

encontramos las primeras interpretaciones alegóricas de textos neotestamentarios entre los autores gnósticos cristianos. La más antigua se halla quizás en el *Evangelio de la Verdad* (compuesto por Valentín o un discípulo suyo[25], cuando aún el sistema teológico valentiniano no había alcanzado su plena madurez). En 31,35-32,20 leemos:

> Él es el pastor / (p. 32) que ha dejado las noventa y nueve que no estaban perdidas y ha ido a buscar la que estaba extraviada. Se regocijó cuando la encontró, porque noventa y nueve es un número que está en la mano izquierda, que lo contiene. Pero cuando se encuentra el uno, es decir la mano derecha completa, que atrae a lo que era deficiente y lo toma del lado de la mano izquierda y lo lleva a la derecha, el número llega a ser una centena también de este modo. Se trata del signo del que está en su sonido, o sea del Padre. Incluso en sábado ha trabajado por la oveja que encontró caída en el pozo[26].

El maestro gnóstico, Valentín o su discípulo, reescribe y alegoriza el texto evangélico (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7) deduciendo de él una profunda verdad: el tránsito, gracias al amor del Padre y la obra del Revelador, de la deficiencia a la gnosis salvadora = paso de la mano izquierda (deficiente) a la derecha (perfección, gnosis). El gnóstico altera el texto sinóptico al interpretarlo y se atreve a iniciar el resultado de sus meditaciones con las palabras *Éste es el Evangelio de la Verdad*. En el libro I del *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon encontramos muchos ejemplos de este uso alegórico/reinterpretativo del texto del NT por los valentinianos, quienes piensan que de este modo pueden detectar la verdad oculta bajo la superficie del texto. Veamos tan sólo un resumen del propio Ireneo:

> Todo esto (el misterio del Pleroma valentiniano) –dicen– no aparece anunciado abiertamente, porque no todos son capaces de conocer estos acontecimientos, pero fue revelado de manera misteriosa por el Salvador a través de parábolas a los que eran capaces de comprender. Así, por ejemplo, los treinta eones, como ya hemos dicho, vienen revelados por los treinta

---

[25] Cf. F. García Bazán, en Piñero - Montserrat - García Bazán, *Textos Gnósticos* II, 141.

[26] Traducción de F. García Bazán en la obra citada en la n. anterior.

> años durante los cuales dicen que nada hizo en público el Salvador, y también por la parábola de la viña...[27].

Como puede observarse, el autor gnóstico alegoriza, o en otras ocasiones reescribe, un texto normativo previamente existente. Los maestros gnósticos no se inventan por lo general un texto nuevo, sino que emplean lo que ya hay, y que tiene valor religioso reconocido.

> Tanto en la alegoría como fuera de ella (es decir, en la exégesis de textos o en la reescritura de éstos), los gnósticos no tienen empacho en interpretar, corregir, glosar, alterar las secuencias del texto bíblico dándole un sentido divergente (a veces contrario) al pretendido por sus autores. En la Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi se hallan ejemplos clamorosos: *Sobre el origen del mundo,* el *Apócrifo de Juan* o la *Hipóstasis de los arcontes.* Sus autores tratan expresamente las cuestiones de antropogonía/antropología acomodando a voluntad el texto del *Génesis* a sus concepciones y cánones gnósticos[28].

Así pues, el maestro gnóstico interpreta en código espiritual un texto previamente existente. Por lo general, distribuye el producto en un escrito destinado sólo al uso de su grupo, como una obra *esotérica*. En otros casos, empero, aligera el contenido, lo transforma en un escrito más comprensible y lo edita como un texto *exotérico*, es decir para gentes también selectas, pero fuera de la comunidad.

Es normal que un grupo o "denominación" gnóstica se distinga de una religión nueva y autónoma precisamente porque no acostumbra a crear textos religiosos originales, sino a emplear e interpretar en clave diversa textos ya existentes, que los de "fuera" sólo entienden superficial o erróneamente[29]. Con otras palabras, el

---

[27] Ireneo, *Adv. Haer.* I 3,1. Traducción de J. Montserrat, en *Idem*, *Los Gnósticos* (Madrid 1983) I 106. Otros ejemplos en I 3,3; I 8,4. Del AT en I 18,2 etc.

[28] Piñero - Montserrat, *Textos gnósticos* I, "Introducción General", 99.

[29] Cf. U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo* (Leiden ²1970) 38s y K. Rudolph, "Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus", *ZRT* 9 (1967) 105-122, reimpreso en *Idem*, *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt 1975) 768-97, en especial 772: "Un rasgo del gnosticismo, por lo demás no observado, es su función parasitaria, percibida en mi opinión correctamente por U. Bianchi. No encontramos en ninguna parte un gnosticismo 'puro', siempre se apoya en construcciones religiosas previamente dispuestas o en sus tradiciones".

“gnóstico”, el verdadero “conocedor”, está persuadido de que sólo él posee la clave de la verdad completa que se oculta o encierra en un texto religioso previo, reconocido como sagrado.

C. Apliquemos ahora estas consideraciones a la comprensión de las peculiaridades del IV Evangelio (par. I) en el marco de la hipótesis de trabajo arriba expresada, a saber el autor de este escrito evangélico conoce (al menos) la tradición sinóptica, pero la reinterpreta y la reescribe[30]. Puesto que la presenta de un modo diferente, el autor del EvJn se comporta de modo similar a la de sus ‘colegas’ judíos cuando reescriben, reorganizan y reinterpretan el *Génesis* u otras partes de la Biblia, o como el maestro gnóstico valentiniano, unos cincuenta años después de él, que reescribe la parábola de la oveja perdida, otorgándole un sentido nuevo.

a) Los casos de alegoría/tipología de textos sacros en el EvJn no son numerosos:

- Respecto al AT[31]: p. ej., Jn 3:14 interpreta alegórica/tipológicamente Nm 21,4-9 (= un hecho es como otro: relación tipo/antiti-

---

[30] Como primer fruto de esta hipótesis de trabajo debemos señalar una consecuencia importante respecto a la ‘canonicidad’ o ‘valor normativo’ de los Sinópticos (algunos de ellos, sobre todo Lc y Mc según el moderno status quaestionis de la investigación), o al menos de la tradición sinóptica a finales del s. I. Partiendo de lo que en las páginas siguientes vamos a intentar demostrar (uso alegórico/reinterpretación/reescritura por parte del EvJn de la tradición sinóptica), y *de que en la Antigüedad, en el ámbito religioso, sólo se interpretan alegóricamente textos ‘inspirados’ y ‘normativos’* (Pentateuco / Homero), nos encontramos con un primer indicio de la ‘canonicidad’, o ‘normatividad’ de la tradición evangélica sobre Jesús ¡a finales del s. I! Véase sección VI donde explicitamos esta idea. Los tratados sobre la historia del canon suelen señalar que sólo a mediados del siglo II, y en especial con Justino (I *Apología* 67,3), tenemos indicios seguros de la canonicidad de los evangelios (existía ya la costumbre de leer en las asambleas litúrgicas las “Memorias de los apóstoles”, como las denomina Justino, y luego se pronunciaba una homilía comentando lo leído; cf. A. Piñero, “Cómo y por qué se formó el Nuevo Testamento: el canon neotestamentario, en Idem [ed.], *Orígenes del cristianismo*, Córdoba [Reimp. 1995] 344). Si es verdad la hipótesis de trabajo aquí adelantada tenemos ya indicios de canonicidad bastante antes. Este argumento no ha sido suficientemente explorado y explotado.

[31] “Juan” tiene pocas citas directas del AT: unas catorce. Las referencias, recogidas por Westcott-Hort, al AT son sólo 27, respecto a 124 para Mateo, por ejemplo.

po): la efigie de la serpiente levantada a la vista de todo el pueblo por Moisés en el desierto tipifica el futuro 'levantamiento' del Salvador (muerte en cruz) ante todo el pueblo.

Jn 7,38 (cita probable de memoria de una "Escritura" no identificable con seguridad) alude a Zac 14,8, o a Ez 47,1s: las palabras "ríos de agua viva" son interpretadas alegóricamente por el evangelista como "el Espíritu que van a recibir los creyentes que crean en Jesús".

- Respecto a material sinóptico: Jn 2,19-20: "Destruid este templo y en tres días lo levantaré de nuevo. Los judíos le contestaron: 'Cuarenta y seis años se han tardado en construir este santuario y ¿tú lo vas a levantar en tres días?'". Esta frase es, sin duda, una referencia a la alusión recogida en Mc 14,58; 15,29-30, interpretada alegóricamente por el evangelista: "Pero él hablaba del santuario de su cuerpo"[32].

Jn 6 (multiplicación de los panes y discurso del 'pan de vida': a partir de 6,22). Este discurso de Jesús hace referencia probable a la Eucaristía (en especial 6,51-58)[33]. El pan multiplicado es una imagen de la "carne y sangre" de Jesús. La frase[34] muestra una sublimación teológica de ciertas ideas ligadas a la Cena. En Jn 6 hay referencias simbólicas a una cena sacramental y a una unión mística con Cristo ("Permanece en mí y yo en él", fórmula de inmanencia recíproca). En general, todo el 'discurso del pan de vida' representa la interpretación profunda, espiritual y universalista, en código alegórico, de un evento "histórico" (relatado por Marcos y por el IV evangelista mismo) que fue la alimentación material de una inmensa muchedumbre con pan material. Todo el discurso

---

[32] Justo un poco antes el evangelista comienza su interpretación espiritual añadiendo a la narración sinóptica una cita del Salmo 69,10: "El celo por tu casa me devora...". La interpretación alegórica de la "destrucción/nuevo levantamiento" del templo/cuerpo de Jesús se completa en Jn 10,17-18, donde Jesús proclama su absoluta soberanía para disponer de su vida: tiene potestad para exponerla a la muerte y resucitar de nuevo. No es el Padre quien lo resucitará (¡Hch 2,24!), sino Él mismo.

[33] Cf. G. Theissen - A. Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca 1999) 464.

[34] "Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él": 6,56.

del Jesús johánico es una maravillosa interpretación alegórica[35] de un milagro material. En ella el autor contrapone diversos conceptos: comida material/comida espiritual; alimento proporcionado por Dios en otro tiempo (maná)/alimento espiritual (pero el único real, en la plenitud de los tiempos con la venida del Salvador); pan material/pan celeste (pan que da la vida, su palabra; garantía de la salvación a través de la aceptación y la fe en el mensaje del Revelador; impartición del verdadero conocimiento: palabras de vida eterna (6,68). Todo este capítulo merecería un comentario más amplio destacando el método alegórico del evangelista.

La historia del buen pastor en Jn 10,1-5.7-16 (espec. 11-15) es una alegoría johánica (griego, *paroimía*: Jn 10,6) sobre los textos sinópticos de la "oveja perdida". Que el tema es el mismo es evidente (recordemos lo dicho acerca de la "intertextualidad": que "Juan" reescribe, reestructura y reinterpreta la parábola sinóptica se desprende con claridad de una comparación, aun superficial, de los textos que no coinciden literalmente)[36]:

---

[35] Otros investigadores prefieren la expresión "interpretación metafórica (adecuada)". Cf. p. ej., F. Vouga, "Le quatrième Évangile comme interprète de la tradition synoptique. Jean 6», in Denaux, *John* (1992) 261-79, esp. 271: "La redacción johánica es la que ha compuesto la secuencia de los 'siete signos' (los siete milagros referidos en el EvJn). Para lograrlo, ha tomado cuatro escenarios de la tradición sinóptica –de entre los cuales uno es doble (Jn 4,43-54; 5,1-9a; 6,1-21; 9,6-7), porque eran susceptibles, entre otros, de una *interpretación metafórica* a partir de teologuemas de la tradición johánica (Jesús es la vida, el pan descendido del cielo y la luz del mundo)". Citaremos más veces a este investigador, con cuyas ideas estamos de acuerdo. Queremos señalar aquí, en honor de la verdad, que llegué a las mismas ideas de un modo absolutamente independiente hacia 1989, como puede deducirse de una comunicación presentada al III Simposio Bíblico Español: "Inspiración, canonicidad y cuarto evangelio. Reflexiones en torno al encuadre ideológico del evangelio de Juan", in J. Carreira das Neves - V. Collado - V. Vilar (eds.), *III Simposio Bíblico Español (I Luso- Espanhol: Lisboa 17-20 Septiembre 1989)* (Valencia - Lisboa 1991) 279-98.

[36] Es necesario señalar aquí que el uso de los Sinópticos (o del material) por parte de "Juan" es muy diferente al modo como, p. ej., Mateo o Lucas utilizan como fuente a Marcos. "Juan" no pretende "citar" literalmente su fuente (e. d., reproducir más o menos literalmente su base ['Vorlage']), sino que lo que normalmente pretende es presentar una nueva o adecuada versión de los temas teológicos presentes en sus fuentes. Por tanto, los Sinópticos, o el material sinóptico, es utilizado libremente por el autor del EvJn para ofrecer al lector una nueva, correcta, interpretación de él. Teniendo esta perspectiva en cuenta, y la 'intertex-

QMt 18,33
¿Qué os parece? Si un hombre tiene cien ovejas y se le descarría una de ellas, ¿no dejará en los montes las noventa y nueve, para ir en busca de la descarriada? Y si llega a encontrarla, os digo de verdad que tiene más gozo por ella que por las noventa y nueve no descarriadas.

QLc 15, 4-7
¿Quién de vosotros tiene cien ovejas, y si pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto, y va a buscar la que se perdió hasta que la encuentra? Y cuando la encuentra, la pone contento sobre sus hombros y, llegando a casa, convoca a los amigos y vecinos y les dice: 'Alegraos conmigo porque he hallado la oveja que se me había perdido'.

Jn 10,11-15
Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas. Pero el asalariado, que no es pastor, a quien no pertenecen las ovejas, ve venir el lobo, abandona las ovejas y huye... porque es asalariado y no le importan nada las ovejas. Yo soy el buen pastor, y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre, y yo a él, y doy la vida por mis ovejas...

Esta alegoría/comparación johánica intenta aclarar con toda nitidez, refiriéndolo a Jesús, lo que de un modo impersonal se refiere a un Padre lejano en los textos de Mateo y Lucas[37].

---

tualidad', sería a menudo muy inadecuado buscar sólo la mera correspondencia verbal entre Jn y los Sinópticos para probar la relación entre ellos. Insistiremos sobre esta diferencia en la sección VI.

[37] Para no pocos comentaristas el relato del apéndice al evangelio (cap. 21) está lleno de un simbolismo alegórico. Especialmente el v. 11 sería la representación alegórica de la idea expuesta en Lc 5,10: "Desde ahora en adelante serás pescador de hombres"…, e. d. Jn 21,1-11 sería una alegoría johánica de la misión apostólica y de la unidad de la Iglesia. Por tanto, el milagro relatado en Jn 21 dependería de Lc 5,1-11, del que sería como una representación alegórica. Luego la metáfora de la pesca, aunque aceptada por "Juan", se cambiaría en la del pastor que cuida y alimenta a sus corderos y ovejas. Esta interpretación, sin embargo, aunque favorece mi argumentación, no me resulta del todo convincente. Pero para el conjunto del EvJn me parece válido el juicio de Bultmann: "La narraciones sinópticas (en general), que tienen su punto álgido en el milagro que las acompaña, adquieren en el Cuarto Evangelista un sentido simbólico o alegórico; las utiliza como punto de partida para un discurso o discusión en la que presenta (tal como el evangelista la interpreta) la actividad de Jesús" (*Theologie des Neuen Testaments* [Vers. esp. Salamanca 1983] 419 = par. 41, al comienzo).

b) Consideremos otros ejemplos, esta vez de posible reescritura o reinterpretación. Jn 3,5-7 ("En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios") puede considerarse como una interpretación espiritual johánica del bautismo de Jesús aplicado a los creyentes. El bautismo de Jesús es un adelanto de lo que necesita hacer el fiel adepto, quien precisa repetir en su propia persona el proceso representado por la acción de Jesús. En Jn 1,29-34 el evangelista no menciona el evento real del bautismo de Jesús (que no aparece en todo su evangelio, pero que sus lectores ya conocen), sino que ofrece solamente la interpretación espiritual que, de ningún modo, está en los Sinópticos: "Éste es el cordero de Dios que quita los pecados del mundo" (1,29).

Otro caso interesante lo proporcionaría una cuidadosa comparación entre Mc 8,34ss y Jn 12,25ss. Si por otros argumentos (no justo por este texto, naturalmente, pues las diferencias son evidentes) estuviéramos ya seguros del hecho de que "Juan" llegó a conocer a Mc más o menos en la forma textual que poseemos hoy, podríamos comprender fácilmente hasta qué punto hay en el pasaje johánico una reinterpretación de una tradición considerada ya como fija y "normativa", pero inadecuada, pues requiere una nueva luz. El autor del IV Evangelio se preocupa por resaltar el contraste fundamental (no explicitado por Marcos) entre "este mundo" y la "vida eterna", para acabar el apotegma haciendo hincapié en la plenitud de poder de Jesús como Hijo de Dios[38].

No es necesario detenerse en más ejemplos. Sinteticemos: dos hechos son relevantes para nuestro argumento: 1. "Juan", en ocasiones diversas, alegoriza un texto sinóptico que existe previamente antes de que él escriba su obra. 2. "Juan", al menos en ocasiones, reinterpreta o reescribe en código espiritual o con un nuevo enfoque teológico un texto (o material)[39] sinóptico previo. Con

---

[38] Cf. Bultmann, *Theologie*, 20. Más ejemplos y un enfoque análogo al nuestro en J. Zumstein, *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (Zúrich 1999 [Versión del francés de E. Straub].

[39] Estamos insistiendo siempre en la idea "al menos el material sinóptico". Supongamos por un momento que es válida la tesis de Gardner-Smith/Dodd y que no existe dependencia literaria de Mc o de Lc/Mt por parte del autor del IV evangelio. Aun en este caso, nuestra argumentación, nos parece, sería válida. El

otras palabras, "Juan" trata al material sinóptico, *mutatis mutandis* y con las debidas cautelas, de modo análogo al que el autor del *Evangelio de la Verdad* emplea al reescribir la parábola de la oveja perdida.

3. Propósito o móvil del autor al componer el IV Evangelio

Llegados a este momento de nuestra exposición debemos preguntarnos: ¿por qué, cuál es el motivo por el que el autor del EvJn reescribe o reinterpreta a los Sinópticos (o a su material)? La respuesta parece de sentido común: de algún modo el autor del EvJn *no está de acuerdo* con la presentación sinóptica del material sobre la obra, palabras y misión de Jesús. Parece obvio suponer que la reescritura de un texto anterior sobre el mismo tema significa que el nuevo autor piensa que tiene algo nuevo que ofrecer, al menos en el orden o en la aclaración de los acontecimientos o conceptos. Y no de otra manera es, en mi opinión, como se debe interpretar la actividad de reescritura y reinterpretación de "Juan" respecto al material sinóptico.

Por consiguiente, al ofrecer un nuevo libro sobre las palabras, hechos y misión del Salvador el autor del IV Evangelio debió de estar convencido de que podía corregir (o quizás completar) las perspectivas sinópticas sobre Jesús. Probablemente pensó que tales perspectivas –difundidas ya en amplios círculos de cristianos[40]– se basaban en episodios desconexos y fragmentarios, que no aclaraban bien quién era Jesús por lo que podían generar una

---

EvJn, cronológicamente posterior, reinterpreta y reescribe en código espiritual o simbólico una tradición de corte sinóptico ya fijada previamente y que es 'normativa' o comienza a adquirir rango canónico en amplios círculos cristianos.

[40] Esto implica la aceptación por nuestra parte de que el IV Evangelio representa un estadio avanzado de la reflexión teológica del cristianismo primitivo (Sección VII). No nos parece posible afirmar con W. Hendriksen y otros estudiosos que han publicado comentarios a "Juan" (W. Hendriksen, *The Gospel of John,* 2 Vols. [Edimburgo 1976]), que este evangelio sea el producto de un testigo visual (¡a pesar de 19,35!). Suponemos, por el contrario con la inmensa mayoría de los estudiosos, que el EvJn es la hechura de un pensamiento teológico evolucionado y maduro, que se sitúa al final del espectro cronológico del NT. respecto a lo que Juan añade/corrige de los sinópticos, cf. pp. 522ss de este volumen.

errónea o superficial comprensión del Maestro. Su nuevo evangelio debía situar a Éste en un determinado contexto teológico que permitiera la adquisición por parte de los lectores de una precisa y bien contorneada imagen de los dichos, hechos y misión del Maestro[41]. Ello era fundamental, pues tal comprensión condicionaba la salvación de sus lectores.

Esta perspectiva nos parece cierta: frente a la imagen sinóptica "Juan" quiso ofrecer una interpretación más completa, profunda y exacta de lo que en su opinión fue realmente Jesús[42].

En líneas generales los antiguos exegetas entendieron así el propósito del IV Evangelio, aunque hoy día no goce de especial prestigio defender que Jn quiso corregir o complementar a sus antecesores. Escribe R.E. Brown en su comentario a Jn:

> El estadio primero de las teorías sobre la relación de Jn con los Sinópticos fue suponer que Jn estaba escrito para complementar la pintura sinóptica de la vida y personalidad de Jesús. Hoy día este punto de vista ha sido casi universalmente abandonado, pues los puntos de contacto directo, relativamente pocos, entre el esquema de Jn y el de los Sinópticos crean realmente más problemas cronológicos e históricos de los que resuelve. Nada hay en el IV Evangelio que nos ofrezca alguna indicación de que el autor haya pretendido complementar a los evangelios sinópticos, y nada que pudiera ofrecernos una guía o una norma segura para utilizar a Jn en este sentido[43].

---

[41] Argumentan E.C. Hoskyns - F.N. Davey (*The Fourth Gospel* [Londres 1947] 81) que puede decirse que los Sinópticos "dicotomizan" la vida de Jesús. La pasión y la resurrección fueron hechos absolutos, hechos totalmente nuevos y definitivos respecto a los primeros momentos de la vida de aquél. Juan rechaza explícitamente esta concepción e intenta presentar la unión: Jesús es la plenitud de la vida desde el principio.

[42] Es bien sabido que críticos radicales (B. Bauer; A. Drews, A. Kalthoff) han tomado como punto de partida las diferencias entre Sinópticos y "Juan" para fundamentar la hipótesis de una ficción histórica consciente, reflejada en dos "Jesuses" completamente distintos (el de Juan y el de los Sinópticos) y para establecer de este modo la imposibilidad de probar estrictamente la existencia histórica de este personaje. Esta postura apenas tiene defensores hoy y proporciona muchísimos más problemas a la metodología histórica usual, empleada en la historia antigua, que los que pretende resolver.

[43] Obra citada en n. 12, I, XLIV. Cf., por el contrario, W. Vogler, "Johannes als Kritiker der synoptischen Tradition", *BTZ* 16 (1999) 41-58.

La defensa de esta opinión criticada, sin embargo, no es ilógica. Como diremos más tarde, parece cierto el hecho –y es un bien adquirido por el común de la investigación– de que "Juan" dispone de otras informaciones, de tradiciones alternativas sobre Jesús, de datos muy antiguos sobre algunas acciones y palabras del Nazareno (que habrá que ponderar una por una respecto a su historicidad si entran en colisión con los datos de los Sinópticos). Pongamos un ejemplo global: el relato johánico de la pasión es para un lector apresurado muy parecido al de Marcos. Pero, si lo examina con detenimiento, observará que en realidad el texto de "Juan" está trufado de datos nuevos (algunos importantes como los que afectan a la cronología de la muerte de Jesús, a la institución o no de la Eucaristía y a la presencia de mujeres inmediatamente al pie de la cruz de Jesús) y, además, está enfocado desde otro punto de vista distinto al Sinóptico. No encontramos ni una sola idea sinóptica simplemente transportada a su nuevo evangelio. Aunque los incidentes globales narrados sean substancialmente los mismos, el modo de presentarlos por parte de "Juan" y sus añadidos u omisiones implican una reescritura de la historia, con un nuevo punto de vista.

A nivel general concluimos: la elección e inclusión en su obra de detalles nuevos de la vida de Jesús, la omisión o distinta situación de incidentes y, sobre todo, los novísimos discursos de Jesús[44] sólo se explican si vemos en "Juan" un radical "reescribidor" de la tradición sinóptica. En muchos casos, los nuevos discursos de Jesús, colocados inmediatamente tras los eventos a los que se refieren, conllevan unas ideas teológicas nuevas que –al estar íntimamente unidas a los eventos anteriores– obligan al lector a interpretar a éstos en una clave teológica muy distinta a la de los Sinópticos. Como afirmó Dodd (aunque defendiendo, como hemos indicado, una posición diferente respecto al uso johánico de los Sinópticos), el IV Evangelio es la presentación dramática de

[44] Estoy totalmente de acuerdo con F. Vouga, "Le quatrième Évangile", 261-79, quien escribe: "La hipótesis de trabajo subyacente es que, si la redacción johánica pretende precisar, completar, modificar, desarrollar, o recuadrar las concepciones expuestas por sus eventuales antecesores, entonces esas intenciones deberían aparecer prioritariamente en los elementos de diálogo y discursos que presentan con toda probabilidad del modo más directo los puntos de vista del narrador".

unas ideas teológicas (parcialmente nuevas respecto a los Sinópticos, añadiríamos); los incidentes narrados, incluido el relato de la pasión, están tratados como símbolos o signos de realidades invisibles, y este carácter simbólico atraviesa todo el esquema de este evangelio.

También conforme a lo dicho hasta ahora, podemos avanzar una idea que más tarde ponderaremos: el uso de un texto sinóptico previo por parte de "Juan" nos lleva a sospechar que éste ha elegido el método de la *reescritura* porque tenía ante sus ojos una tradición sobre Jesús casi "normativa", tradición que comparte con sus "adversarios" teológicos, pero cuyo modo de presentación no acepta. En el caso concreto de "Juan", el resultado de este proceso, el "IV Evangelio", no fue un tratado *esotérico*, sino uno *exotérico*. Es decir, un escrito evangélico destinado no sólo a los miembros de su grupo religioso, sino a los cristianos en general (ciertamente la mayoría de origen no judío[45]), que ya conocían la tradición sinóptica.

La interpretación que proponemos del motivo o intenciones del autor del IV Evangelio fue ya propuesta por Clemente de Alejandría en un texto famoso, muchas veces citado, pero del cual se puede obtener quizás un tanto más de información que la usual. Eusebio de Cesarea, que acepta una noticia sobre "Juan" de las *Hypotyposeis* o *Adumbrationes* de Clemente de Alejandría (obra perdida), escribe:

> Juan, el último (de los evangelistas), viendo que en los (otros) evangelios se mostraba (sólo) la (interpretación) corpórea (de Jesús), impulsado por algunos conocidos e inspirado por el Espíritu (Santo), compuso un evangelio espiritual.
>
> (Eusebio, *Hist. Eccl.* VI 14,7)

Explicitemos punto por punto las noticias ofrecidas por este pequeño texto de Clemente. En primer lugar, el Alejandrino seguía probablemente la tradición recogida por Papías, según la cual el IV Evangelio era un producto de la pluma del hijo del Zebedeo[46].

---

[45] Este extremo es casi evidente por las explicaciones o traducciones que ofrece a sus lectores de los términos judíos utilizados en el texto.

[46] Este texto, y otros análogos, pueden consultarse con facilidad en el Apéndice II, *Testimonia Patrum Veterum,* de la *Synopsis Quattuor Evangeliorum* de K. Aland (^{8}1973).

La creencia de que "Juan" era cronológicamente el último de los evangelistas era ya una firme tradición en tiempos de Ireneo de Lyon, y es opinión casi unánime hoy, como hemos indicado.

Que el evangelio fue compuesto a impulsos de algunos amigos está atestiguado también por el *Canon de Muratori*, quizá contemporáneo de Clemente (lín. 10). Esta aserción, interpretada hoy, significa que el IV Evangelio fue primero un producto oral, finalmente pasado a texto escrito[47].

Clemente añade que "Juan" escribió "inspirado por el Espíritu", es decir su evangelio fue compuesto con ayuda especial o impulso del Espíritu Santo. Según la mentalidad de entonces, un "inspirado" componía una obra cuyo principal autor era el Espíritu, lo cual unas veces negaba la participación humana en ella y otras no[48]. Esta información puede interpretarse hoy en el sentido de que, según la tradición, el autor del evangelio, "Juan", había recibido particulares e importantes revelaciones sobre Jesús.

Finalmente, Clemente afirma que "Juan" había compuesto un evangelio "pneumático", o espiritual, en contraste con los otros evangelistas (Mt, Mc, Lc) que habían escrito un evangelio "corporal" o "hílico". Con ello quería decir el Alejandrino que los Sinópticos habían narrado sólo la parte visible, superficial y primaria, de

---

[47] Podemos imaginarnos al autor del evangelio como un venerable maestro que durante años impartía a los de su grupo charlas y homilías sobre lo que él consideraba que había sido y era realmente Jesús. Sus oyentes, entusiasmados y encantados con sus perspectivas le encarecían repetidamente que pusiera por escrito lo que enseñaba oralmente. Finalmente, así lo hizo, aunque un último redactor dio el toque final a su obra.

[48] En muchos casos, sí. La acción del Pneuma profético era tan constriñente que muchos cristianos de la época mantenían una idea notablemente mecanicista (platónica) de la inspiración profética. Consúltense, p. ej., los textos siguientes: Atenágoras, *Legatio* 9; Pseudo Justino, *Cohortatio ad Graecos* 8 y Montano, citado por Epifanio en *Panarion* 48,4. Clemente usa el término *theophorêtheis*, literalmente "transportado por Dios", que no aparece en el *Catálogo* de Pólux entre los términos mánticos usuales (Cap. XV, n. 1: *pneuma mantikón*) y que conlleva un sentido fuerte (una inspiración de tono mayor). Ese término fue quizás utilizado por los cristianos para distinguir, con el uso de un vocablo diferente, la inspiración de sus profetas de la de los vates paganos. Cf. A. Piñero, "Plato redivivus. Sobre las concepciones de la inspiración de la *Cohortatio ad Graecos* del Ps. Justino", en *Apophoreta Philologica = EClás* 87/88 (1986) (Hom. al Prof. Fernández Galiano) Vol. 2, 395-401.

la vida, obra y misión de Jesús. Según Clemente, por tanto, "Juan" no ignora lo que ha sido escrito sobre Jesús por sus predecesores, sino que no le parece bien o suficiente, puesto que él piensa poseer un superior conocimiento sobre Jesús proporcionado por las revelaciones del Espíritu. En su evangelio el nuevo autor presenta este conocimiento especial, sin preocuparse por refutar expresamente a sus antecesores, puesto que no los considera "falsos", sino simplemente "corporales", superficiales, "carnales".

Otros estudiosos han llegado a las mismas conclusiones. Por ejemplo, F. Vouga[49] apela también al testimonio de Clemente de Alejandría y comenta a renglón seguido:

> Esta apreciación reformulada en las categorías de la exégesis moderna se corresponde con maravillosa exactitud a los resultados reunidos hasta el momento: el cuarto evangelio completa a los tres primeros puesto que en los diálogos, en los discursos y en los signos expone la interpretación 'de arriba' de lo que en la tradición sinóptica se comprende 'desde abajo'[50].

4. El cuadro ideológico más adecuado para situar los esquemas mentales del IV Evangelio de los que se sirve para su reinterpretación de los Sinópticos es el de una gnosis judaica incipiente

A. *Existencia de una "gnosis" ya en los inicios del s. I d.C.*

Es necesario en este momento especificar cuáles son los elementos que constituyen la disposición de la estructura ideológica que rige la composición del IV Evangelio.

En una rápida comparación mental con las posibles ideologías religiosas que circulaban entre los judíos[51] del s. I de nuestra era

---

[49] Vouga, "Le quatrième Évangile", 273.

[50] Vouga cita con justeza a un ya vetusto intérprete, H.A.W. Meyer, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga ³1856) 194, que dice: Según F.C. Baur el Evangelista "utiliza el material sinóptico para el propósito de su exposición, de modo que el milagro de la comida milagrosa, que en los Sinópticos no trasciende la esfera de las necesidades sensibles (*sômatikâ*), se pase a la esfera superior".

[51] Damos también por asentado que, a pesar de los ataques a "los judíos" en este evangelio, su autor (o el garante de sus afirmaciones; cf. Sección VII) es un judío de nacimiento como parecen probarlo tanto su familiaridad con Palestina

nos parece que el marco más adecuado para situar esta reescritura del material sinóptico, es decir esta reinterpretación de la figura y misión de Jesús, es una gnosis judía incipiente[52].

En primer lugar, debemos constatar que *justamente en ambientes judíos* aparecen motivos, temas, e ideas a mediados del siglo I de nuestra era, en ámbitos diversos, y que tales concepciones cuajarán en una gnosis incipiente hacia finales de ese mismo siglo. Y hay indicios para sospechar que tales motivos y temas apuntan hacia una mentalidad de la que participan no sólo personas aisladas, sino grupos, por lo que es de sospechar que no han brotado de repente, sino que se han constituido un tanto antes… ¿hacia principios del mismo siglo? Así, poco tiempo después de la muerte de Jesús, hacia el año 50, cuando Pablo discute con sus adversarios de Corinto (1 Cor; 2 Cor 11 y 12) su nueva concepción del misterio cristiano, ya se encuentra con judeocristianos que interpretan este mensaje con un utillaje mental gnóstico cierto, que, por otra parte, el mismo Pablo asume en buena parte; los *Hechos de los Apóstoles* mencionan a Simón Mago, al inicio mismo del movimiento cristiano, cuya presentación como "Gran Potencia" por parte de sus seguidores apunta a un incipiente tenor gnóstico de su doctrina;

---

como su conocimiento directo de los temas judaicos. La tradición que corre tras el IV Evangelio está firmemente enraizada en la Palestina del s. I. Cf. un resumen de la investigación en R.E. Brown, *Introduction*, 368-71.

[52] Cf. en general: G.P. Luttikhuizen, "Johannine Vocabulary and the Thought Structure of Gnostic Mythological Texts", en H. Preissler (ed.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. FS K. Rudolf* (Marburgo 1994) 175-81; P.Y. Ruff, "Gnosticisme et johannisme", *ÉTR* 68 (1993) 25-42; G. Filoramo, "Il Vangelo di Giovanni tra gnosi e gnosticismo", *RSB* 3 (1991) 323-38; F. Vouga, "Jean et la gnose", en A. Marchadour (ed.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean (13 Congrès de l'ACFEB. Toulouse 1989)* (Lectio Divina 143) (París 1990) 107ss; totalmente en contra, J.M. Sevrin, "Le quatrième évangile et le gnosticisme", en J.D. Kaestli (ed.), *La communauté johannique et son histoire* (Ginebra 1990) 251-68: apenas hay rasgos gnósticos en Jn. Temas característicos del gnosticismo faltan en él; existen rasgos en la ideología de Juan que son positivamente no gnósticos (docetismo; el "sacramentalismo" es muy discutible teniendo en cuenta la hipótesis muy plausible de una redacción última del IV Evangelio por otra mano); posibilidad de comprender el pensamiento de Juan desde otros horizontes que no sean gnósticos, etc. "La hipótesis gnóstica parece, pues, superflua en la interpretación del IV Evangelio" (p. 268); menos excluyente, J.D. Kaestli, "Remarques sur le rapport du quatrième évangile et sa réception au IIe siècle", en *La communauté johannique et son histoire*, 351-6

otras figuras históricas que se hallan en los comienzos del movimiento gnóstico, como Dositeo y Menandro no tienen nada que ver con el cristianismo; Cerinto es un maestro gnóstico en el ámbito del cristianismo de finales del s. I; los adversarios del "Pablo" de la Epístola a los colosenses –a tenor de los confusos datos de la carta misma– parecen ser judíos, ciertamente, pero su sistema religioso muestra desdibujadamente trazos gnósticos; las Epístolas Pastorales, compuestas antes que el EvJn muestran ya un frente de lucha decidido contra "una así llamada gnosis" (1 Tim 6,20). Por último, la posterior gnosis hermética del *Poimandres* parece indicar también un origen para la gnosis independiente del seno cristiano. Por último, más tarde, el *mandeísmo*, claramente gnóstico, pretende retrotraerse a Juan Bautista, sin apoyo ninguno en los cristianos.

La cuestión de la existencia o no de una gnosis precristiana ha sido abordada expresamente por un trabajo de José Montserrat que se incluye en el último capítulo de este libro. Como señala en su conclusión:

> Al inicio de este trabajo hemos elaborado una formulación precisa de la pregunta por la gnosis precristiana: ¿Ha existido en el entorno del cristianismo antiguo una gnosis sociológicamente *stricto sensu* que profesaba bajo alguna forma las doctrinas del gnosticismo cristiano de los siglos II y III? Después de un examen sucinto pero, me atrevería a decir, completo de los elementos temáticos y de los datos históricos, parece que la respuesta a la pregunta así formulada es la siguiente: *un sólo grupo (o conjunto de grupos) sociológicamente caracterizado responde a los condicionamientos expresados: el judaísmo marginal de los siglos I y II.* Es decir, en las sinagogas de esta época se configuraron grupos diferenciados de judíos circuncidados pagadores del *fiscus iudaicus* que fueron calificados de herejes por sus correligionarios por profesar doctrinas idénticas o muy semejantes a las que constatamos en los gnósticos cristianos de los siglos II y III. Con un poco de imaginación podemos, incluso, disponerlos en una cierta sucesión cronológica, y afirmar, para cada caso, *que la versión judía precede a la versión cristiana*[53].

---

[53] Montserrat defiende así una conclusión contraria a la obra crítica y clásica sobre el tema: E. Yamauchi, *Prae-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences* (Londres 1973), obra por otro lado que contiene muchas páginas sensatas.

En un artículo excelente en el que aborda el tema de los orígenes de la gnosis, K. Rudolph[54] ha señalado diversos fenómenos de interés que orientan hacia un origen judío (al menos ciertamente, no cristiano) de los motivos gnósticos: 1. Casi todos los tratados gnósticos que tocan temas cosmológicos y cosmogónicos especulan sobre el texto del *Génesis*; 2. Muchas obras gnósticas portan nombres judíos como el de sus presuntos autores: Sem, Set, Adán, etc.; 3. Muchas sectas gnósticas se autodenominan de un modo que alude a un origen judío: ofitas (mencionados por Orígenes, *Contra Celso* 6,28), setianos, naasenos, cainitas, arcónticos de Epifanio (*Pan.* 40,2) etc., que se consolidan expresamente como adversarios del cristianismo; 4. El dualismo iranio radical, y también el dualismo órfico-platónico encontró un suelo conveniente donde prosperar en el esoterismo judío (apocalíptica; algunas escuelas sapienciales) y en otras especulaciones anteriores a la era cristiana.

Según Rudolph, que se apoya en la obra anterior de K. Schubert, los puntos principales de esas especulaciones teológicas judías helenísticas, que prepararon la vía a la gnosis, son: 1. La separación del Dios creador del principio del mundo (Sabiduría; Logos); 2. Las ulteriores especificaciones del dualismo alma/cuerpo; 3. El dualismo de los dos eones; 4. El radical pesimismo sobre la marcha y el progreso de este mundo; 5. Belial, o Satán ("Demiurgo") como Príncipe de este mundo; 6. Un acrecentado interés en la cosmología y la angelología, unido a una creciente trascendentalización de Dios; 7. Gran aumento de las especulaciones sobre los tiempos primitivos y finales; 8. Especulaciones sobre los viajes celestes del alma: estratos de la mística judía interesados en la plenitud de la divinidad, el 'pleroma' divino, y el ascenso del alma a él; 9. Desarrollo de un nuevo método de exégesis bíblica, basado sobre todo en la alegoría, gracias al cual se podían extraer nuevos sentidos a textos antiguos, muy a menudo incluso contra una exégesis ya consolidada[55].

---

[54] Rudolph, "Randerscheinungen". Indica Rudolph que el primero en señalar un posible origen judío de la gnosis fue Friedländer en el siglo XIX.

[55] Rudolph, "Randerscheinungen", 788-9. El pesimismo (Dios se aleja y es incomprensible e inescrutable; Dios deja el gobierno del mundo en manos secundarias; el mundo es un caos aparente, sin justicia; el justo desea alejarse de ese mundo), y el escepticismo sapiencial judío son excelentes puntos de partida para la gnosis (796).

Junto con otros estudiosos[56], debemos afirmar también que la gnosis en estos inicios del siglo I d.C. más que una religión es una atmósfera religiosa, un conjunto de ideas y temas espirituales que podían tener cabida en distintos sistemas religiosos. En la Introducción a su obra *Gnosis y Nuevo Testamento*[57], W. Schmithals, tras los pasos de Hans Jonas[58], afirma que la gnosis es ante todo una determinada concepción de Dios, del ser humano y del mundo. La disposición interna del gnóstico es la sensación de estar desterrado en un mundo extraño; la vida verdadera no está aquí abajo, sino en una esfera superior, supramundana, cabe la divinidad; la salvación de este mundo es necesaria y viene de una ayuda de arriba. Esta concepción general gnóstica se plasma en diferentes construcciones u objetivaciones mitológicas. Los motivos más recurrentes entre esas diferentes objetivaciones son: un dualismo cósmico y ético; la caída y prisión de una substancia divina en el ámbito de la materia o del cuerpo, sometida en el mundo al poder de autoridades cósmicas; la necesidad de redención, el envío de un Salvador; el conocimiento como medio para la salvación[59].

Hay que confesar que la mayoría de estos rasgos o motivos pertenecen al esquema mental que subyace al IV Evangelio.

La interpretación antes mencionada de Clemente de Alejandría del origen e intención del IV Evangelio como "pneumático" (= "espiritual" o "gnóstico/conocedor") es interesante porque define el carácter de este evangelio antes que tal caracterización fuera puesta en circulación exegética por R. Bultmann en el siglo XX[60]. Las

---

[56] Confirmado así por De la Fuente, "Trasfondo", 503: "La presencia de algunos rasgos más o menos aislados que más tarde se integrarán en el gnosticismo propiamente dicho. Sólo en este sentido amplio se puede hablar de gnosticismo en los escritos de Qumrán y también en el IV Evangelio".

[57] W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* [Erträge der Forschung 208] (Darmstadt 1984) 2ss.

[58] En su famosa obra *Gnosis und spätantiker Geist,* 2 vols. (^{3}1964). Existe versión española parcial de la obra.

[59] Véanse también los apartados "Presupuestos básicos de la gnosis.- El sentido del conocimiento; la actitud gnóstica.- Monismo - dualismo.- Rasgos generales de la gnosis y del gnosticismo antiguo" en la "Introducción General", en Piñero-Montserrat, *Textos gnósticos* I, 37-40.

[60] Cf. D.A. Black, "El grupo de Juan. helenismo y Gnosis", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del* Cristianismo, 309-10: "La teoría bultmaniana suscitó una buena cantidad de reacciones por parte de los estudiosos… En lo que sí tuvo éxito Bult-

dos clases de evangelios canónicos (Sinópticos y "Juan") pueden distinguirse claramente por el mismo criterio utilizado por Pablo, y los gnósticos cristianos del s. II, para discernir entre los "pneumáticos" e "hílicos". En este caso, tal distinción significaría que los primeros son los que poseen el conocimiento de lo que realmente es y significa Jesús (el Salvador/Revelador) y del camino de la salvación: el retorno al Padre; mientras que los segundos, "hílicos", materiales o corpóreos son incapaces de conocer algo más que lo superficial, es decir, la faz exterior de la vida de Jesús. El punto de vista de Clemente se confirma indirectamente por el uso y estima de los valentinianos por este evangelio: los gnósticos alegorizan a los Sinópticos, pero interpretan literalmente en la mayoría de los casos al Evangelio de Juan[61], puesto que lo consideran "pneumático", "espiritual" desde el principio.

Así pues, la distinción del Alejandrino parece acomodarse bien a la disposición y estructura del IV Evangelio. Este escrito, como hemos notado ya, se orienta a un grupo amplio de lectores pero selecto. La casi ausencia de parábolas y modos semejantes de dicción[62], a excepción de un par de alegorías y comparaciones[63], se explica bien porque "Juan" no pinta a un Jesús hablando al pueblo, movido a compasión por su ignorancia y abandono, ni siquiera tras el signo de la comida milagrosa de la multitud: "Jesús no hace sus discursos para la multitud, ni siquiera con ocasión de la multiplicación de los panes. Este rasgo es tan extraordinario que es necesario suponer que Juan estimaba el tema ya suficientemente tratado por los Sinópticos"[64]. Desde la perspectiva de Clemente, sin embargo, este hecho tiene una explicación fácil: "Juan" pretende

mann, ciertamente, fue en recordar a los que estudian el NT que la aproximación general a la vida de Jesús por parte del cuarto evangelista era radicalmente diferente a la de sus predecesores". Sobre la interpretación gnóstica de "Juan", cf. también E.H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Comentary on John* (Nashville/Nueva York 1973).

[61] También a Pablo. Hay excepciones, naturalmente. Cf. p. ej., Ireneo, *Adv. Haer*. I 8,2.

[62] Comentada ya finamente por Lagrange, *Évangile,* LXXXII.

[63] El buen pastor, 10,1-18; la viña y los sarmientos, 15,1-6, y las comparaciones de 11,9; 12,24 y 16,21.

[64] Lagrange, *Évangile*, *ibid*.

fundamentalmente escribir una presentación de Jesús a los "pneumáticos" potenciales (es decir, a los de su grupo, "comunidad johánica", y a los simpatizantes que se quieran agregar). Aunque todos los seres humanos son capaces de alcanzar la salvación, de hecho el "mundo" la rechaza; son pocos los que acabarán entendiendo el significado real de Jesús y conseguirán esa salvación[65]. Para "Juan" la revelación es totalmente diferente del lenguaje 'mundano'. Sólo puede ser entendida por los que "pertenecen a Dios" (8,47) o a la "verdad" (18,37). En otras palabras, sólo los que pertenecen a su grupo o se unirán a él en el futuro. Trasladado este aserto al lenguaje del s. II significaría: la verdad completa sobre Jesús es sólo patrimonio "de los que conocen" ("gnósticos")[66].

Por tanto, la caracterización del IV Evangelio por Clemente de Alejandría puede aceptarse hoy, debidamente explicada. El enigma de este evangelio recibe un poco de luz si se ve en su desconocido autor un gnóstico incipiente que poseía ya, *mutatis mutandis*, análoga estructura espiritual y de mente que habría de mostrar unos pocos años más tarde Valentín o su discípulo, autor del *Evangelio de la Verdad*, puesto que "Juan" reelabora el material sinóptico de modo semejante al de este autor.

B. *Una gnosis judaica*

Pero "Juan" es un "gnóstico" profundamente judío, intensamente penetrado por el espíritu de la teología judía que se decantaba de una lectura asidua de lo que hoy llamamos escritos del AT y sus

---

[65] Vouga, "Le quatrième Évangile", 263, comenta: "La libertad de la que hace gala el redactor del IV Evangelio respecto a la documentación de la que se sirve, de una manera u otra, surge de la convicción de que ellos son la comunidad escatológica y, correlativamente, del recurso a su propia tradición unida al grupo del 'nosotros'".

[66] Permítasenos citar otra vez a Vouga, "Le quatrième Évangile", 267, cuando comenta la interpretación de los milagros/signos del IV Evangelio: "Sólo comprende los relatos de milagro aquel que los sabe interpretar como signos (6,26.30), es decir como la manifestación del Salvador descendido del cielo. Esta interpretación presupone no solamente un conocimiento nuevo, el que se desprende de la revelación del Revelador como Salvador..., presupone también una comprensión nueva de la existencia del mundo: sólo puede comprender al Salvador descendido del cielo aquel que ha nacido de lo alto y lo reconoce desde lo alto".

complementos, un gnóstico judío que no compartía, o no había desarrollado (¡tampoco le interesa!) la imponente estructura filosófica, esencialmente platónica media, que sostiene y da unión a lo mejor del pensamiento gnóstico judío y cristiano del s. II.

Observamos una substancial diferencia entre "Juan" y el gnosticismo cristiano común[67] que florecerá unos cincuenta años más tarde (quizás impulsado por la tesitura misma de este IV Evangelio[68]). Recordemos: los temas gnósticos, apuntados brevemente más arriba, pertenecían a una atmósfera religiosa común a judíos esotéricos y a otros grupos religiosos en torno a la cuenca mediterránea del s. I d.C. o un poco antes. La aceptación o incorporación de motivos gnósticos podía efectuarse dentro de diferentes tendencias religiosas. En el IV Evangelio los temas gnósticos encajaron dentro de un mensaje esencialmente judío; en el gnosticismo cristiano posterior, por el contrario, se desarrollaron y compactaron junto con una estructura ideológica y una interpretación de la divinidad y del mundo cuyas raíces se hunden en el platonismo medio (especialmente con el punto de partida de una exégesis del *Génesis* con las categorías del *Timeo* platónico)[69].

Pero, al fin y al cabo, la concepción teológica del Evangelio de Juan encaja bien dentro de los parámetros de la gnosis, pues el

---

[67] No deben ocultarse estas diferencias: falta el mito de la caída y prisión de una sustancia divina en el ámbito de la materia o cuerpo; ausencia de una distinción entre Dios y el Demiurgo; ausencia de docetismo. Sin embargo, cf. D.A. Black, "El grupo", 311: "Las diferencias entre Juan y el gnosticismo que acabamos de mencionar deben ser tenidas en cuenta. Pero no deben exagerarse. Existe una cierta afinidad de pensamiento entre Juan y el gnosticismo, y este parentesco permite una plausible 'lectura' gnóstica de los escritos johánicos".

[68] Así opinan Filoramo, "Il Vangelo" y Vouga, "Jean", 124, donde afirma expresamente: "El EvJn debe ser considerado sin duda una primera síntesis gnóstica cristiana que abre la vía a sistemas gnósticos posteriores". Igualmente D.A. Black, "El grupo", 311. Cf. igualmente S. Pétrement, *Le dieu séparé* (París 1984).

[69] Años más tarde de la composición del IV Evangelio, a finales del s. II, con Ireneo e Hipólito de Roma como paladines, y precisamente por la afinidad de temas gnósticos aceptados por diferentes sistemas religiosos, el bloque de la cristiandad ortodoxa sintió la necesidad de marcar claramente las fronteras, las diferencias entre grupos gnósticos ya plenamente constituidos, con una filosofía de base específica, y el cristianismo ortodoxo de lo que se ha llamado la Gran Iglesia.

evangelista emplea conceptos gnósticos para expresar su cristología y soteriología[70]. Como L. Schottroff ha señalado, en un importante libro titulado *El creyente y el mundo hostil*[71], el pensamiento teológico del IV Evangelio se define globalmente por un dualismo radical, una antítesis: la aceptación de la salvación o su rechazo[72]. Los dos polos definen al individuo y al mundo. De hecho, en el IV Evangelio se describe todo por la distancia a uno o a otro polo: vida, verdad, luz, arriba representan la salvación; muerte, mentira, obscuridad, abajo son la parte negativa de la misma y doble realidad. El mundo no es malo en sí mismo, sino sólo por su rechazo de la salvación, por no reconocer en Jesús el carácter de Palabra encarnada, de Revelador/Salvador de los seres humanos. El dualismo johánico:

---

[70] Escribe Vielhauer en su *Historia de la literatura,* 465: "El evangelista emplea el mito gnóstico para desarrollar su cristología y soteriología; pudo expresar con él, mejor que con categorías apocalípticas la trascendencia de la revelación, y con él también la actualidad de la salvación total, mejor que con categorías sacramentales… (Pero tal uso de categorías gnósticas) estuvo presidida… por una coincidencia temática objetiva en determinadas concepciones fundamentales. Éstas son, como ha demostrado Bultmann de modo convincente (cita su *Comentario*, passim), la idea de la 'trascendencia del individuo humano', de su 'inserción en el mundo' y de su 'caída en él', y ligada a la primera, la idea de la 'trascendencia de Dios' y la 'necesidad de la redención y la revelación'. La razón para la acogida de tales pensamientos es que el mito gnóstico expresa una determinada concepción del mundo y del hombre con la que el evangelista podía conectar; una cuestión cuya respuesta era el evangelio". Puesto que Vielhauer depende aquí totalmente de la tesis bultmaniana de la asunción por parte del evangelista de un "mito gnóstico del redentor" y puesto que tal tesis está con justicia cuestionada, este párrafo es muy aceptable con tal de substituir "mito gnóstico" por "concepciones gnósticas", que no implica necesariamente la aceptación de que el concepto de Redentor/Salvador provenga de una gnosis reconstruible sobre todo a través de textos mandeos.

[71] Schottroff, *Der Glaubende*, espec. en el capítulo 6, "La gnosis johánica", 228ss. Toda esta sección del libro nos parece fundamental para entender la utilización de motivos y temas gnósticos por parte del autor del IV Evangelio.

[72] Igualmente expresado por R. Kysar en su resumen de la investigación hasta 1985, "The Fourth Gospel", 2452.

> No es cosmológico ni ético[73]; tampoco es una mitología 'desmitologizada' como había mantenido Bultmann[74]. Lo que aparece como la dimensión ética de este dualismo no es otra cosa que una diferente manera de expresar la decisión de aceptar o rechazar (el mensaje que Jesús lleva a los humanos desde el Padre). La cristología johánica debe entenderse en el contexto de esta concepción radicalmente dualista. El IV Evangelio sitúa la existencia carnal de Cristo, el Revelador, dentro de este dualismo gnóstico[75].

Jesús es el Revelador ultramundano cuya aparición terrenal se expresa por medio del lenguaje cristiano de la "carne" ("encarnación"), pero cuya realidad celestial es la única que importa para la fe[76]. La "carnalidad" de Jesús es un dato de la tradición que debe respetarse, y es verdad para el autor del IV Evangelio, pero la 'carne' es una realidad intramundana, que no debe suscitar el interés de los creyentes; para ellos es irrelevante[77]. Por tanto, el autor del IV Evangelio transforma la tradición de la encarnación por su atención exclusiva en la gloria del Revelador, visible incluso en su estancia en la tierra. La fe, pues, concentra su interés en la realidad ultramundana y en la salvación manifestada por el Revelador. Precisamente por este dualismo radical, mundano/ultramundano, el Revelador/Salvador del IV Evangelio comienza a tener los rasgos del que, más tarde y en otros escritos cristianos, aparecerá como el pleno Revelador gnóstico[78].

---

[73] Es decir, que el mundo no es substancialmente malo, ni que en el interior del ser humano luchen dos principios antagónicos de igual fuerza, el Bien y el Mal. Otras explicaciones sobre la relación del dualismo johánico con otros tipos de dualismo, en Schottroff, *Der Glaubende*, 236-9, 243-24, 250ss.

[74] Es decir, no se trata de que el autor del IV Evangelio haya encontrado un documento gnóstico previo, lo desmitologice y luego utilice el resto de sus conceptos para interpretar a Jesús. Cf. más adelante.

[75] Schottroff, *Der Glaubende*, 289.

[76] Cf. R. Kysar, "The Fourth Gospel", 2414.

[77] Schottroff, *Der Glaubende*, 271s. En el Evangelio de Juan no aparece una contradicción expresa entre "espíritu" y "carne"; sí implícitamente. Esta ausencia de expresión no es un quebrantamiento del dualismo, pues para Juan la carne es transitoria e irrelevante, como hemos dicho, en comparación con el espíritu, permanente y celestial.

[78] Como en el *Diálogo del Salvador* (NHC III 5), ed. española en Piñero – Montserrat – García Bazán, *Textos gnósticos* II, 165ss, o como el Jesús Revelador de la *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII 2), *ibid.* 243ss.

Otras características de la objetivación gnóstica señaladas más arriba (necesidad de la salvación; el conocimiento[79] del carácter de Jesús como revelador celeste y su aceptación, igual a fe, como medio de esa salvación, que es intelectual y que en diversos pasajes del IV Evangelio antecede y no parece depender de la muerte y resurrección de Jesús como actos expiatorios vicarios) son tan claras en el escrito de "Juan" que no es necesario insistir en ello. Sin embargo, no aparece en el IV Evangelio uno de los motivos importantes señalados por W. Schmithals, a saber, la caída de una substancia celeste ("alma" o "espíritu" humano) a este mundo, y su situación bajo el dominio de las "potencias" cósmicas. Esto es cierto, mas quizás sea ésta una concepción implícita supuesta por el descenso desde el cielo, cabe el Padre, del Revelador/Salvador celeste para salvar a los hombres. Por el contrario, el tema de la consubstancialidad del Enviado con el Padre (14,10, etc.) y de éste con los creyentes y con Jesús sí es explícito y claro en el EvJn (14,20. 23, etc.).

Es necesario en este momento hacer una salvedad importante. Cuando estoy afirmando que el esquema ideológico del IV Evangelio encaja bien dentro de una gnosis judaica incipiente, no estoy repitiendo, naturalmente, la bien conocida teoría bultmanntiana[80] sobre el gnosticismo de "Juan", haciéndome merecedor también de las críticas que han llovido sobre las ideas de este ilustre teólogo[81]. No es ésta nuestra posición. No estoy afirmando, como

[79] Es sabido que falta, ciertamente, en el IV Evangelio el vocablo "gnosis", aunque se utiliza con profusión el verbo "conocer" (griego *gignôskô*) del que el sustantivo se deriva. ¿Es este hecho una manifestación implícita, como se ha señalado, de que Juan pretende así distinguirse de otros grupos que se autorreconocen como gnósticos?

[80] Véase, p. ej., Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, par. 48.

[81] Las críticas principales han sido recogidas por Yamauchi en el volumen citado en n. 53. Las más importantes conciernen a tres puntos: 1. Todos los textos gnósticos conservados son de época posterior, algunos mucho, a los orígenes del cristianismo y del Evangelio de Juan. No es posible reconstruir una gnosis precristiana. 2. No hay pruebas decisivas de que el autor del IV Evangelio haya tomado la "figura gnóstica mítica del Salvador que desciende del cielo, revela y asciende" de cualquiera fuente precristiana. 3. La argumentación adolece de ser un círculo vicioso: mediante fuentes llenas de ecos del NT se reconstruye un mito gnóstico supuestamente anterior al NT; o bien a partir del NT se reconstruye un sistema que sería anterior a éste. Cf. también. Neill - Wright, *The Interpretation*,

Bultmann, que en muchas partes de su evangelio (en los discursos sobre todo) "Juan" esté utilizando un hipotético documento gnóstico primitivo, anterior a su evangelio (cuyos rasgos se deducen de un estudio crítico de las ideas gnósticas contenidas en obras posteriores al EvJn como las *Odas de Salomón* o los escritos de los mandeos, ideas que luego se retrotraen como existentes en un tiempo anterior a la composición del evangelio y sirven para explicar la teología de éste), a la vez que lo modifica o lo rechaza parcialmente.

Tampoco afirmo que el desconocido autor del IV Evangelio tomara de alguna religión (p. ej., la indoirania) o de algún sistema gnóstico anterior a él la fundamental concepción ("mito" en lenguaje bultmanntiano) de un Salvador/Revelador que desciende del cielo, revela y asciende. Y ello por una razón: el judaísmo helenizado había puesto ante sus ojos la noción de una Sabiduría casi personificada (Prov 8, 22-31), divina, que desciende desde las alturas de Dios (Sab 7,22-8,1), busca morada entre los hombres (Eclo 24), revela, exhorta y reprime a los humanos (Prov 1,22-23, 8,1-21; 9,1-6), no encuentra asiento entre ellos de modo definitivo y asciende de nuevo al cielo. Las especulaciones de un judaísmo helenizado[82] sobre la Palabra, arameo *Memrá*, o la Sabiduría, casi como hipóstasis divinas, bastan probablemente para explicar las concepciones del Logos en el Prólogo johánico y la identificación de Jesús con la Sabiduría divina. Sencillamente: los paralelos ofrecidos por la literatura sapiencial del AT[83] son cronológicamente anteriores y mejores para explicar la figura del Jesús johánico en este aspecto (como Sabiduría salvadora/reveladora que desciende, revela y asciende) que otros pasajes de la literatura gnóstica posterior, de las *Odas de Salomón*, de los textos mandeos o del *Corpus Hermeticum*. Un añadido tan sólo: en las especulaciones

---

331ss, a propósito de la postura de Bultmann. Véase la obra de C. Colpe de 1961 (*Die Religionsgeschichtliche Schule*, Gotinga) contra algunos de los resultados, especialmente las afirmaciones en torno al "mito del Redentor" de la *Religionsgeschichtliche Schule*.

[82] Influido sin duda alguna por un platonismo popularizado en sentencias, ideas y concepciones fundamentales reducidas a términos sencillos, extendido por todos los países donde el griego era o había sido una lengua utilizada comúnmente.

[83] Cf. J.J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville 1997).

judías helenísticas sobre la Sabiduría o Palabra casi como hipóstasis divinas hay una mezcla indisoluble entre pensamiento judío y helénico. En el marco de la historia de las religiones no se explica la producción literaria de este estrato de la literatura sapiencial judía sin recurso a una profunda influencia del helenismo.

Por otro lado, la misma tradición sinóptica le ofrecía al autor del IV Evangelio algunos textos, no muchos en verdad pero quizá suficientes, que presentaban a Jesús con la vestidura de la Sabiduría divina. Escribe R.E. Brown:

> En Lc 21,15 Jesús promete a sus discípulos sabiduría de modo que puedan hablar. En Lc 11,49 se atribuye un dicho a la 'Sabiduría de Dios' que Mt 23,34 pone en boca de Jesús mismo. El enigmático dicho "La Sabiduría se ha acreditado por (todos) sus hijos (obras)" se encuentra tanto en Mt 11,19 como en Lc 7,35 en un contexto que podría conducir al lector a identificar a Jesús como la 'Sabiduría'. En otro pasaje de Q (Lc 11,31; Mt 12,42) se exalta a Jesús por encima de la sabiduría de Salomón… el tema de Jesús que viene al mundo aparece en los tres Sinópticos (Mc 2,17 par)... El pasaje más importante en los evangelios sinópticos que refleja el tema de la Sabiduría personificada es el '*logion* johánico' de Mt 11,25-27; Lc 10,21-22, un dicho de Q en el que Jesús aparece como el revelador, como el Hijo que permite a los hombres conocer al Padre… una sentencia de marcado cuño johánico que se retrotrae a una tradición primitiva. El dicho que sigue en Mt 11,28-30, en el que Jesús invita a los hombres a venir a él para hallar descanso es un eco cercano de las llamadas de la Sabiduría en Eclo 24,19 y 51, 23-27[84].

Puédese añadir también a esta perspectiva el que existe igualmente en la moderna investigación una tendencia a ver en estas especulaciones del judaísmo helenístico sobre la Sabiduría personificada un talante que cuadra a la perfección con la atmósfera gnóstica a la que nos estamos refiriendo[85].

Por tanto, si hemos podido afirmar que "Juan" trata el material sinóptico de modo análogo a como los maestros gnósticos posteriores lo harán con diversos textos del NT, nos parece lícito suponer que "Juan" reelaboró, reinterpretó y reescribió la tradición de

---

[84] Brown, *The Gospel according to John* I, CXXV.

[85] Considérense las observaciones de K. Rudolph, anteriormente reseñadas en la sección IV. Cf. también la n. 56 con cita de A. de la Fuente.

los Sinópticos con una disposición de mente gnóstica al poner en boca de Jesús unos discursos, ciertamente ficticios, y utilizar temas y motivos –que en su conjunto pueden denominarse 'gnósticos'. Tales motivos aparecen esparcidos con mayor o menor claridad en la literatura sapiencial judía, en las obras de Filón de Alejandría, en ciertos textos de Qumrán y en "el primer estrato subyacente a las actuales redacciones de los escritos *La Hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo* de Nag Hammadi"[86]. También nos parece lícito sostener que la misma disposición mental que reescribe y reinterpreta textos religiosos 'normativos' anteriores aparecerá documentada en el cristianismo posterior como "gnosticismo cristiano" de los siglos II y III. Pero todavía podemos apurar más lo dicho hasta aquí.

5. El IV Evangelio es el primer documento completo de tonalidad gnóstica que hallamos en la historia de la literatura griega

Hemos afirmado en líneas anteriores que el teologuema más importante señalado por los seguidores de la escuela la Historia de las religiones para caracterizar al IV Evangelio como gnóstico, a saber el llamado "mito" del Redentor, tiene sus más lógicos antecedentes en las especulaciones judías helenizadas en torno a la Sabiduría como ente divino semi- o completamente personificado. Pero hemos afirmado también que tales especulaciones son un maridaje indisoluble de teología judía y pensamiento griego, así como que tales nociones –según una línea de la investigación de hoy día– encaja bien dentro del marco de la gnosis. Ahora sostenemos que es el *conjunto de las características de la nueva teología y*

---

[86] Según la opinión de J. Montserrat (véase capítulo XVIII) y *supra* n 53. Se puede suponer también que la gnosis estrictamente judaica de la *Apóphasis Megalê* ('Gran Declaración'), atribuida a Simón Mago, el *Libro de Baruc* de Justino gnóstico y el *Apocalipsis de Adán* junto con *La paráfrasis de Sem* de Nag Hammadi, del s. II d.C., avalan la hipótesis de un substrato judío marginal gnóstico de al menos el s. I de nuestra era. Igualmente el talante gnóstico del *Corpus Hermeticum*, en algunos casos muy parecido al del EvJn, no pudo nacer sin preparación alguna en el s. II.

de los esquemas de pensamiento del IV Evangelio lo que nos lleva a la afirmación del título de esta sección. La estructura y composición global, el talante del IV Evangelio, el tenor de sus constructos y conceptos sólo se encuentran en el ámbito de la gnosis[87]. Lo mínimo que podría afirmarse es que el Evangelio de Juan es una etapa importante, crucial, en la evolución hacia el gnosticismo cristiano. Expresado en otros términos: el contenido ideológico en conjunto del Evangelio de Juan se parece mucho más al gnosticismo cristiano del siglo II que al mensaje originario de Jesús[88].

Añadamos una observación muy importante: este utillaje y marco intelectuales no son una pura creación del evangelista por una razón sencilla y contundente: porque él ya los presenta como algo sabido que no tiene por qué explicar a sus lectores. El autor supone que la utilización por su parte de un marco intelectual y de unos conceptos muy distintos a los de los Sinópticos es entendida sin más por el lector. Por consiguiente, no es un invento suyo, de nuevo cuño[89], que debiera ser aclarado convenientemente. Son nociones previamente existentes.

Permítaseme repetir que este conjunto está compuesto por un dualismo formal tanto cósmico como ético (con las precisiones ya apuntadas), por una concepción específica del carácter preexistente, consubstancial con la divinidad del Redentor/Revelador/Salvador, que desciende, revela y salva aun antes de su sacrificio en la cruz (escatología realizada y resurrección del creyente ya obtenida por la fe en el Enviado: cap. 6), por un concepto de la salvación con un claro componente intelectual de aceptación y fe en un

---

[87] Cf. Schmithals, *Neues Testament*, 117.

[88] En una comunicación escrita a mí dirigida, en la que apunta algunas sustanciosas críticas a este artículo antes de su publicación, Fernando Bermejo insiste en este último punto que le parece importante. Señala este ilustre investigador que el IV Evangelio (junto con Pablo, naturalmente) inicia o consolida un proceso que el gnosticismo del siglo II lleva a su término: Jesús pasa de predicador del Reino de Dios a objeto de la predicación (proceso de sublimación de Jesús); el Evangelio y la gnosis insisten en la "escatología realizada"; la estructura del dualismo en el IV Evangelio y en los gnósticos es la misma…, etc. F. Bermejo afirma (con S. Pétrement, *Dieu separé*) que del "IV Evangelio podrían deducirse interpretativamente los principios del gnosticismo". Agradezco mucho al Dr. Bermejo sus observaciones que han enriquecido este trabajo.

[89] Cf. Schmithals, *Neues Testament*, 120.

mensaje; por unos discursos de revelación absolutamente peculiares con una terminología y nociones ausentes de los Sinópticos..., rasgos todos que luego se mantendrán y se potenciarán en las obras claramente gnósticas compuestas unos cincuenta o sesenta años más tarde en el seno del cristianismo.

Afirmamos, pues, que este conjunto de características pertenece a lo que podemos denominar "mentalidad gnóstica" en sus primeros pasos de cuño judío, por las consideraciones hechas aquí y las antes expresadas en la sección IV.

Por tanto, con el Evangelio de Juan entra dentro del canon cristiano una obra de tonalidad claramente gnóstica. Y, a la vez, el escrito de "Juan" es la primera obra, cronológicamente, que puede caracterizarse así en el amplio marco de la literatura compuesta en lengua griega[90]. Como antes señalamos, algunos investigadores han supuesto que la gnosis cristiana de los siglos II y III recibe parte de su forma de la imitación expresa del IV Evangelio que se toma como modelo. Esta teoría es plausible. La "gnosis" del Evangelio de Juan promueve una ulterior explicación gnóstica del cristianismo en tiempos posteriores. Pero esta afirmación no menoscaba un ápice la tesis de este apartado[91].

La caracterización del Evangelio de Juan como gnóstica incipiente –es decir de ese bloque de ideas, esquemas y supuestos que hace de este escrito el primer documento completo de la historia de tonalidad gnóstica– puede encontrar también un apoyo en el sentir medio de la investigación: para la tendencia dominante de la crítica bíblica de hoy es algo aceptado que el mundo ideológico del IV Evangelio no puede explicarse como el resultado de una sola línea de influencia. Ni la espiritualidad o teología del AT, ni el espíritu de los textos de Qumrán[92], ni las ideas místico-

---

[90] Cf. Schottroff, *Der Glaubende*, 295: "El dualismo gnóstico determina totalmente las concepciones joánicas de la cristología y la soteriología. Juan es el primer sistema gnóstico completo que conocemos de una gnosis que se adapta a las tradiciones cristianas. Con el Evangelio de Juan entra en el canon la doctrina gnóstica de la salvación".

[91] Cf. nota 69.

[92] Cf. J.H. Charlesworth, "Reinterpreting John - How the Dead Sea Scrolls Have Revolutionized Our understanding of the Gospel of John", *BR* 9 (1993) 18-25.54; mensaje principal del art.: "A la luz de Qumrán hay que replantearse el casi axioma para algunos de que el Evangelio de Juan es el más griego de todos".

gnósticas de Filón de Alejandría, ni el misticismo pagano, ni el influjo de religiones orientales son suficientes para descifrar todo el complejo del pensamiento teológico johánico. La mezcla de elementos diferentes, más o menos característicos de las diversas tendencias, puede ser la explicación más sensata para este trasfondo. Pues bien, esa mezcla se configura bajo la forma de una *protognosis temprana judía*. Por tanto, como marco teológico del IV Evangelio, todo apunta hacia un caldo de cultivo, plenamente denominable como "protognóstico", que se encuentra en ciertos círculos marginales del judaísmo esotérico. Y decimos "caldo de cultivo", porque no conocemos plenamente su forma, pero sabemos la entidad de sus componentes[93].

A juzgar por la conclusiones de la aportación de José Montserrat y otros estudiosos a la cuestión de la gnosis precristiana (véase capítulo XVIII), estos círculos ya existían en el ámbito siropalestino en torno al comienzo de nuestra era o quizás un poco antes. Este pensamiento o atmósfera gnóstica aceptaba con gusto el recurso a una mitología vigorosa como medio de expresar ideas religiosas de calado, difíciles de concretar en el lenguaje normal, una mitología más vigorosa que la desarrollada en la "comunidad" de Qumrán[94].

---

[93] Para Black, en su excelente y ponderado artículo sobre la conceptualización gnóstica y Juan ("El grupo", 317-21), la conclusión general es: "El evangelio tiene puntos de contacto obvios con el pensamiento gnóstico (…) pero el escenario más plausible debió de ser que el evangelista escribió su obra con la intención de ayudar 'a los que realmente conocían' a que reconocieran en Cristo a aquel que estaban buscando en otra parte… pero, junto con Earle Ellis, las semejanzas entre el evangelio de Juan y el gnosticismo son 'un puente verbal por medio del cual Juan expresa su esencial antagonismo al tipo de pensamiento gnóstico (*The World of St. John*, Grand Rapids 1984, 23)'… Es algo cuestionable que el gnosticismo sea la fuente del dualismo johánico, puesto que el dualismo ético del evangelio se halla completamente en línea con conceptos que existen tanto en el AT como en el judaísmo helenístico, aunque quizás la presencia de tendencias gnósticas entre sus lectores haya influido el vocabulario y las formulaciones johánicas… los paralelos lingüísticos entre Juan y gnosticismo no son tan estrechos como los existentes entre Juan y la literatura sapiencial veterotestamentaria".

[94] Cf. C.E. Gyllenhaal, "Terminological Connections Between the Gospel of John and the Dead Sea Scrolls", *NP* 90 (1987) 393-414. El autor señala las deficiencias de la hipótesis, reinante como definitiva en muchos ámbitos, sobre todo católicos, de que el "sectarismo esenio" ha reemplazado al gnosticismo como

Este protognosticismo no tiene aún el potente trasfondo de conceptos medioplatónicos que caracterizará al gnosticismo posterior y, bien examinado, contiene aún nociones que serán rechazadas por el gnosticismo subsiguiente[95]. Y así como aceptamos el papel de pionera que ha tenido la obra de Bultmann en la "popularización" de la caracterización de "Juan" como gnóstico, tan difundida en círculos alemanes, rechazamos su idea de que este autor haya encontrado un documento gnóstico previo, al que desmitologiza para luego utilizarlo como base de los discursos de revelación del Jesús de su evangelio. Junto con un notable conjunto de investigadores del NT admitimos las dificultades de esta teoría bultmanntiana y la debilidad de su base, de modo que hoy día no puede sostenerse ya.

Pensamos más bien a "Juan" como un escritor que se cree a sí mismo un "conocedor", un "gnóstico" real, y que por esta razón opone su 'verdadera' interpretación de la vida y obra de Jesús (su evangelio) a otra comprensión de esas entidades no tan correcta, sino superficial o material (los Sinópticos). Pero para esta "recomprensión" *no tuvo necesidad "Juan" de tener ante sus ojos un documento gnóstico previo*, que hubo de desmitologizar. No es éste el punto: "Juan" reescribe la historia de Jesús con la ayuda de temas y motivos "gnósticos" que le sirven de andamiaje y apoyo para su nueva empresa literario - teológica. Estos temas y motivos

---

marco elegido para explicar el trasfondo del Evangelio de Juan (397). Cf. J.H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran* (Londres 1972). Gyllenhaal aporta textos y análisis para acabar demostrando que la mayoría de los paralelos propuestos entre Jn y 1QS se hallan ya en el AT o en otros lugares del NT. Además los argumentos y pruebas de la tesis esenia no son lo suficientemente convincentes porque "hay paralelos lingüísticos, pero pocos paralelos de pensamiento". A pesar del uso común del AT los dos escritos (1QS y EvJn) tienen una teología muy diferente (409).

[95] De acuerdo con numerosos investigadores, han de ser declarados "no gnósticos" desde una perspectiva global de la historia de la gnosis una serie de textos del IV Evangelio (cf. 1,14; 3,16; 17,15 o 20,20). Éstos se resumen en una aceptación del "mundo" por parte del Revelador, imposible de tolerar por un verdadero gnóstico posterior. Pero esta peculiaridad se explica si consideramos que en el IV Evangelio estamos tratando con un gnosticismo incipiente, y puramente judío. Véase, sin embargo, una explicación de estos pasajes en el marco de un sistema gnóstico, en L. Schottroff, *Der Glaubende*, 267ss.

eran comunes en ciertos estratos del judaísmo de principios de su siglo, y quizás también en otros ámbitos (como p. ej., el que desarrollará poco más tarde e independientemente la gnosis pagana del Corpus Hermeticum), y los encontramos en algún otro autor neotestamentario como Pablo de Tarso, aunque no con la misma consistencia que en este IV Evangelio. Parafraseando una formulación de J. Montserrat (véase cap. XVIII), diríamos que "Juan" acertó a coser un vestido nuevo con viejos paños de las culturas judía y helenística. Cada trozo tiene su historia, pero la pieza en su conjunto es decididamente nueva..., ¡la primera de la vasta historia de la literatura griega!

En nuestra opinión, la presunta fuente gnóstica del IV Evangelio[96] se fue formando paso a paso en el seno de ese grupo cuyo exponente es el autor de nuestro Evangelio. Esa "fuente" pudo bien ser el resultado de la lenta puesta por escrito, y en forma de discurso revelatorio del Salvador, de las "revelaciones" (recordemos a Clemente... "inspirado por el Espíritu...") recibidas por la anónima figura que inició o dio cuerpo al movimiento que hoy llamamos "escuela/grupo johánico". En esta hipótesis es teóricamente imposible que las secas arenas de los desiertos de Judea o de Egipto nos proporcionen alguna vez una copia de ese documento gnóstico previo tal como lo concibió Bultmann: un *texto exterior* al grupo/autor johánico mismo.

6. El Evangelio de Juan es el primer *indicio* de una normatividad o 'canonicidad' del material sinóptico

Después del camino recorrido podemos ahora ponderar una idea anteriormente expresada (sección II) que puede ser interesante para la historia del canon del NT. El Evangelio de Juan, precisamente por su alegorización (en algún caso) y su reescritura (en la mayoría de ellos) de los Sinópticos o de su material es *un testimonio indirecto de que la tradición sinóptica empezaba a gozar a finales del siglo I de un status de normatividad o canonicidad.* Normalmente en la Antigüedad no se alegoriza o se reescribe un

[96] La llamada "Offenbarungsreden Quelle", en alemán.

texto religioso si éste no tiene ya una normatividad religiosa especial. Hemos citado ejemplos judíos y paganos al principio de este artículo. Podemos añadir el caso de las teogonías órficas, de las que conservamos fragmentos amplios (véase capítulo XVII). Éstas, aunque introducen grandes novedades ideológicas en la mitología helénica[97], no son composiciones nuevas, sino que utilizan los elementos de teogonías anteriores, ya normativas, sobre todo la de Hesíodo, quien se creía y había difundido la idea de ser un poeta divinamente inspirado[98]. Pero los órficos manipulan esos textos, y los reescriben, precisamente porque esas teogonías previas están ya 'consagradas'. En síntesis: la alegorización o reescritura de un texto religioso previo da a entender casi automáticamente la normatividad de éste.

"Juan" es el portavoz de un grupo bien formado y consistente en el cristianismo primitivo, y cada evangelio (incluidos los apócrifos) puede considerarse como la bandera de una "tendencia" teológica en la iglesia de la segunda/tercera generación. Justamente porque las "banderas teológicas" de tres grupos (los creyentes que se hallaban detrás de Mc, Mt y Lc) eran una 'autoridad' en núcleos importantes del cristianismo, el portavoz del grupo johánico se ve obligado moralmente a ofrecer él también su propia comprensión de Jesús..., ¡que es bien diferente!

Conviene, sin embargo, hacer hincapié ahora en el contraste entre el IV Evangelio y los de otros cristianos gnósticos posteriores para obtener indirectamente una conclusión sobre la metodología de la comparación entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos que fundamente el uso de los segundos por parte del primero. Muchos de los evangelios gnósticos posteriores a "Juan" son discursos de revelación situados en la época postpascual, sin apenas relatos de la vida terrenal de Jesús. Son puros discursos de revelación fingi-

---

[97] En especial el papel representado por la divinidad 'Tiempo', más parecida al Zurván de los iranios que al Crono de los griegos; la postulación de la existencia de un primer elemento germinal, que normalmente adopta la forma de un huevo cósmico; el interés más acentuado por la antropogonía y la cosmogonía, y ante todo la orientación primordial de todo el mito en pro de la salvación de los hombres; la idea de un reinado de Dioniso, que se une a la secuencia de los reinados de otros dioses, etc.

[98] Cf. L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética* (Madrid 1968).

dos. El evangelio johánico, por el contrario, relata hechos sobre Jesús no inventados, sino tomados de los Sinópticos, o bien (en menos casos) recibidos de una tradición propia y paralela[99]. "Juan" simplemente manipula la tradición anterior bajo la guía de una iluminación del Espíritu. En esta perspectiva no es procedente que en el reino de la crítica literaria se busquen estrictos paralelos verbales entre Jn y los Sinópticos para aceptar un uso de los segundos por parte del primero. No es lógico exigir una concordancia de ese tenor. Según nuestra interpretación, "Juan" no necesita repetir, o recopilar citas para refutar lo que podía encontrarse en los Sinópticos, sino reescribirlos, presentando la interpretación "espiritual" del grupo de textos ya normativos. El ya empleado concepto de la intertextualidad es aquí determinante.

Los discursos de Jesús en el Evangelio de Juan, tan diversos de los Sinópticos, son asunto un tanto diferente. "Juan" está en la línea de toda la tradición historiográfica antigua, comenzando por el alabado Tucídides, al componer él mismo los discursos que luego pone en boca de Jesús. Si estaba convencido de que el Jesús auténtico, el suyo, debía de haberse expresado así en las ocasiones dibujadas por su narración, podía sentirse con todo el derecho a componerlos y luego ponerlos en boca del Maestro. El autor tenía bien claro que precisamente los discursos eran la clave principal para la nueva interpretación de Jesús por él propuesta[100]. Otra cosa bien distinta, sin embargo, es que el investigador moderno considere que el autor del IV evangelio reinterpretó, o alegorizó en exceso, y que esa reinterpretación sea más bien una visión teológica de Jesús que una realidad histórica propia del

---

[99] De acuerdo con los resultados de las investigaciones de Dodd, Haenchen, Brown, etc. No es posible mantener hoy la tesis de que Juan inventara libre y fantasiosamente los hechos de Jesús. El uso de una tradición paralela pudo servir en el grupo johánico a varios motivos: complementación, ajuste o mantenimiento de cierta distancia de la visión jesuánica de los Sinópticos.

[100] Según R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Freiburg 1980) I 31-32, la intención de "Juan" es que el lector descubriera en las palabras, discursos y hechos de Jesús transmitidos en su evangelio la mayestática figura del Revelador y Salvador escatológico. Le preocupaba también dejar patente la brillantez de la gloria del Logos en la tierra para explicar el significado perdurable de salvación de los hechos históricos de la vida de Jesús.

Nazareno[101]. Con otras palabras: que el estudioso moderno llegue a la conclusión de que el utillaje mental mismo de la reinterpretación, el "medio", haya modificado substancialmente el "mensaje", a saber la figura real del Jesús histórico.

7. ¿Por qué el grupo johánico se atrevió a formular su propia y original lectura de lo que era Jesús?

Intentemos explicar ahora en breves trazos por qué este autor/redactor johánico se decidió a expandir por escrito su peculiar visión de Jesús. Tal explicación debe ser, naturalmente, hipotética, aunque basada en los indicios proporcionados por Clemente y por la analogía con gnósticos posteriores. En general, todo maestro gnóstico de segunda generación apela a ciertas revelaciones de la divinidad otorgadas al fundador o dirigente del grupo para justificar el buen fundamento de sus creencias, y para asegurar el derecho o la conveniencia de transmitir esa información revelada, bien por medio de la enseñanza oral dentro de la comunidad, o bien por escritos de circulación interna, 'esotéricos'. En los gnósticos cristianos de los siglos II y III esta revelación procede directamente del Salvador resucitado[102], que transmite su enseñanza especial a un discípulo predilecto, María Magdalena, Tomás, Santiago, Pedro, etc. Este discípulo transforma esta enseñanza –al cabo del tiempo y en la mayoría de los casos– en un escrito distribuido entre los fieles de su grupo.

Hipotéticamente, y recordando las palabras *pneûmati theoforêthenta* "impulsado por el Espíritu", que explican de acuerdo con Clemente de Alejandría el origen del IV Evangelio, suponemos que en el grupo johánico ocurrió algo análogo al proceso que acabamos de explicar para la generación de otros escritos gnósticos unos pocos años más tarde. En contraste con los otros evangelios

---

[101] Cf. en general sobre el tema de la historicidad del IV Evangelio, M. Casey, *Is John's Gospel True?* (Londres 1996).

[102] Según los ofitas y valentinianos, Jesús permaneció 18 meses en la tierra impartiendo enseñanzas secretas. La *Ascensión de Isaías* (9,16) afirma que Jesús estuvo 545 días entre sus discípulos, tras la resurrección, entregado a la enseñanza espiritual.

sinópticos, el de "Juan" comienza de un modo muy especial, por un prólogo que contiene un conocimiento muy superior de Jesús sólo posible por revelación. El garante de la nueva interpretación es, por supuesto, Jesús mismo, pero –según el evangelio– a través de las revelaciones privadas hechas a un "discípulo amado" que tuvo contacto directo con el Maestro en vida de éste[103]. Ese testigo no era de los Doce ni un apóstol[104].

Esta figura del "Discípulo amado" es dibujada por el autor con un halo positivo de misterio y anonimato, de modo que la interpretación de los estudiosos acerca de quién era se ha abierto en un abanico de variadas posibilidades: desde ver en él a un personaje conocido del NT, "Juan", hijo del Zebedeo, Lázaro el resucitado, o Lucas, el médico, etc., hasta considerarlo un mero símbolo literario, es decir la figura literaria de un discípulo ideal. Algunos opinan que se trata de un personaje histórico menor del entorno de Jesús durante la vida pública de éste, un personaje "no tan significativo como para ser mencionado en la tradición más oficial de los Sinópticos". "Pero como esta figura llegó a ser importante en la historia de la comunidad johánica (quizás el fundador de ella), se transformó en el tipo del discípulo ideal en la pintura dibujada por el IV Evangelio, figura capaz de ser contrastada con Pedro, como alguien más cercano a Jesús en el amor".

Esta hipótesis de R.E. Brown[105], junto con otros investigadores, nos parece muy plausible. Sin embargo, *no es probable* que este idealizado[106] discípulo de Jesús, aunque histórico, sea el autor del IV Evangelio, sencillamente porque la distancia entre el Jesús de la historia y su imagen teológica (sobre todo vehiculada por los discursos) es demasiado grande[107]. No cabe pensar que un discí-

---

[103] Jn 19,35:"Lo atestigua el que lo vio y su testimonio es válido, y él sabe que dice la verdad".

[104] Término nunca utilizado por Juan. La presencia del Discípulo amado al pie de la cruz cuando todos los demás discípulos huyen debe indicar probablemente que ese personaje no pertenece a los Doce.

[105] Brown, *Introduction,* 369.

[106] Si mantenemos en mente Jn 13,23-25; 18,15ss; 20,2-10 y los contrastamos con su correspondiente material sinóptico, vemos que el autor del Evangelio idealiza a ese "Discípulo amado".

[107] Contrástese con R. Bauckham, "The Beloved Disciple as Ideal Author", *JSNT* 49 (1993) 21-44.

pulo directo de Jesús ofrezca una imagen tan diversa a la de los Sinópticos, sobre todo la de Marcos, que en opinión de muchos estudiosos es la que más se acerca al Jesús histórico.

No estaría probablemente muy alejado de la verdad la consideración de que el autor material del grueso del IV Evangelio (es decir, sin los retoques señalados por los críticos literarios en el cuerpo del evangelio y el añadido cierto del cap. 21) fuera *un discípulo* de este *"Discípulo amado"*, quien con más distancia temporal y basándose en ulteriores revelaciones a sí mismo del Jesús resucitado, hubiera compuesto finalmente un nuevo evangelio. Fundamentándose en una tradición proveniente de ese personaje histórico, cuya denominación de "Discípulo amado" quizá procediera de él mismo, ese anónimo autor escribió en nombre del "amado por Jesús" utilizando material suyo y como participante de su espíritu, ya que pertenecería a los íntimos de su grupo o 'escuela'.

Según los datos del Evangelio, la garantía de la nueva interpretación de la vida y misión de Jesús expuesta al público es ese misterioso "Discípulo amado" (19,35). En el apéndice, capítulo 21, un redactor posterior asegura incluso que dejó material escrito (21,4). Por tanto, el autor fáctico del IV Evangelio y el "Discípulo amado" se fundirían en una misma personalidad corporativa y casi una autoría única. En este sentido, el IV Evangelio sería también una obra pseudoepigráfica como tantísimas otras de entre los textos canónicos y apócrifos del AT y NT. Que un autor se "funda" y escriba en nombre del garante de una revelación transmitida por Jesús es un tópico entre los gnósticos de los siglos II y III y entre los escritos apócrifos en general.

Más datos del IV Evangelio ayudan a proporcionar un cierto cuerpo y entidad a ese misterioso discípulo amado que es el inicio de la nueva interpretación de Jesús. El autor del evangelio lo introduce en tristes y amargos momentos del discipulado. Fue el único en reconocer al traidor; no participó en las negaciones de Pedro, aunque estaba presente en aquel patio y momentos fatídicos; en el episodio de la tumba vacía es el primero en llegar a ella y acceder a la fe, es decir al conocimiento. Parece, pues dibujarse una clase superior de discípulo, que no falla como los otros. El redactor del cap. 21 sigue la misma línea: lo presenta como el amado que se recostó en el pecho de Jesús (v. 20), es decir que pudo recibir más confidencias del Maestro que los demás discípulos; al final del

evangelio esta figura aparece como rodeada de misterio (al pie de la cruz), y como superior a la del resto de los discípulos. En 20,38 y 21,7 parece tener una percepción espiritual superior y, de hecho, en 13,23ss ese "Discípulo amado" recibe una información confidencial que Jesús no transmite ni siquiera a Pedro.

Si el desconocido autor del IV Evangelio es una figura carismática de la segunda o tercera generación cristiana, que se considera especialmente unido al "Discípulo amado", debió también sentirse a sí mismo especialmente iluminado por el Paráclito, quien por fin le explica "todas las cosas" (14,26; 16,13). Su iluminación consistió en la creencia de haber hallado la clave de la vida, personalidad y misión de Jesús en cierto tipo de categorías mentales, que hoy denominamos gnósticas o protognósticas. Conscientemente, sin embargo, se siente ligado a una tradición que remonta a Jesús mismo ya que su maestro, el "Discípulo amado" a) era también receptor de especiales revelaciones; b) había dejado material escrito sobre Jesús.

Esta hipótesis compleja explicaría el uso, junto con conceptos gnósticos, de tradiciones antiguas sobre Jesús, no recogidas por los Sinópticos, pero que reflejan circunstancias conexas con la vida pública real del Nazareno. También explicaría la familiaridad del autor, por sí mismo o a través de su garante, con temas y geografía de Palestina y su conocimiento exacto de la teología, fiestas y costumbres del judaísmo.

Ahora bien, la postulada distancia cronológica respecto a Jesús con la que este autor desconocido redacta su evangelio nos lleva a sostener que –a la vez que ciertas tradiciones tras el IV Evangelio están "firmemente enraizadas en el judaísmo y en Palestina– la presentación de esa tradición se ha alejado considerablemente del ministerio público de Jesús", como señala oportunamente R.E. Brown[108]. Su comentario siguiente nos parece ajustado, por lo que el lector nos permitirá una cita larga:

> Ciertamente el evangelista reconoce esta distancia (2,22) y defiende tal desarrollo como guiado por el Espíritu Paráclito (16,12-14). Los que confiesan a Jesús han sido expulsados ya de la Sinagoga (16,2). El uso johánico de 'los judíos' refleja actitudes desarrolladas (con transcurso del tiempo) en la historia de la comunidad johánica. A diferencia del Jesús de los

---

[108] Brown, *Introduction*, 370.

evangelios sinópticos, el de "Juan" habla explícitamente de su divinidad y de su preexistencia (8,58; 10,30-38; 14,9; 17,5). Es saludado como Dios (20,28); y la disputa básica con los judíos no es ya acerca de la violación del sábado, sino por hacerse igual a Dios (5,16-18; 19,7). Acciones típicas de Jesús como curar a los lisiados, multiplicar los panes o abrir los ojos de los ciegos son en este evangelio tema de largas homilías que implican una reflexión teológica y un debate en torno a las líneas de interpretación judía de la Escritura (5,30-47; 6,30-51a; 9,26-34). Al contrario que en la tradición sinóptica, un significativo grupo de samaritanos cree en Jesús, independientemente de los primeros seguidores de éste (4,28-42).

Tales progresos pueden explicarse mejor si la tradición sobre Jesús procedente del Discípulo amado ha sido objeto de reflexión durante muchos años y se ha expandido a la luz de las experiencias comunitarias johánicas. Comenzando con la aceptación de Jesús como el profeta final y el mesías de las esperanzas judías (1,40-49), la tradición ha avanzado hasta "cosas mayores" (1,50). Jesús no es sólo el Hijo del hombre que descenderá del cielo al final de los tiempos para juzgar al mundo; su hora ya ha venido y ya ha descendido del cielo. Éste es el secreto de su ministerio: lo que hace y dice es lo que ha visto y oído cuando estaba cabe Dios antes de que él, la Palabra, se hiciera carne (5,19; 8,28; 12,49). Los maestros de Israel han creído en un Moisés que ascendió al Sinaí, tuvo contacto con Dios allí, y descendió para repetir lo que había oído; pero Jesús es mayor que Moisés. No necesita ascender a Dios, sino que ha descendido de arriba, del cielo, donde ha visto a Dios, de modo que cualquiera que crea en él no será juzgado jamás (3,10-21). El evangelio presenta por escrito una tradición que no sólo tiene sus raíces en la experiencia de Jesús, sino que incorpora también décadas de reflexión sobre esa experiencia. El evangelista, que tejió la tradición más su reflexión teológica en una obra de una técnica literaria única, debió de ser posiblemente un discípulo del Discípulo amado, sobre el que escribe en tercera persona. Y el redactor, si es que hubo alguno, debió de ser otro discípulo.

8. El iv Evangelio es un documento de finales del s. I de nuestra era que representa un paradigmático punto de encuentro entre judaísmo y helenismo en esa época

La primera parte de esta proposición recoge los resultados de las secciones anteriores.

La razón de que en este apartado defendamos que el marco conceptual del IV Evangelio es una excelente muestra de la interacción de judaísmo y helenismo (tras la aceptación de este evangelio en el canon cristiano la formulación más correcta sería de "Biblia y Helenismo") es simple: el sistema gnóstico incipiente del EvJn, en el cual el autor mezcla su legado veterotestamentario, mesiánico y judeocristiano con una visión peculiar de la figura y misión de Jesús se explica bien como un fenómeno más de esa línea de pensamiento que llamamos gnosis occidental. Esta gnosis emerge de y en el ámbito de un judaísmo marginal[109] en los comienzos de la era cristiana, o un poco antes, con la ayuda de concepciones que había propugnado, hacía siglos, la mentalidad religiosa y filosófica helénicas. Aunque he sostenido anteriormente que el protognosticismo de "Juan" no muestra aún, ni mucho menos, la infraestructura filosófica medioplatónica de los sistemas gnósticos posteriores[110], *el conjunto de su ideología* (sobre todo su dualismo, su especulación sobre el Logos/Sabiduría, su concepción del Redentor/Revelador, su idea de una salvación por el conocimiento, su aceptación de la encarnación en el sentido de que un hombre, plenamente hombre, es también ontológicamente preexistente y Dios, etc.), le *viene sólo a través de un pensamiento griego, especialmente platónico popularizado, vulgarizado y reducido a "píldoras" muy digestibles*, ya sea por la vía de una teología judía muy helenizada en esos ámbitos de pensamiento (especulaciones sobre la Sabiduría, círculos cercanos al dualismo de Qumrán, etc.), o por vía directa[111]. La mezcla de especulaciones

---

[109] Cf. H. Maccoby, *Paul and Hellenism* (Londres 1991), cap. I "Antisemitismo gnóstico", 1-35, espec. 31: "El lugar más verosímil para encontrar respuesta (a nuestra indagación de los orígenes del gnosticismo) se halla en la penumbra que rodea al judaísmo, consistente en gentes que entran o salen de él. Hay entre ellos básicamente gentiles, tan atraídos por el judaísmo como para estudiarlo o buscar contactos con judíos reconocidos. Algunos llevan sus estudios tan lejos hasta llegar a convertirse de hecho al judaísmo…".

[110] Tal como los conocemos por Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Epifanio y los códices de Nag Hammadi.

[111] Para muchos investigadores de hoy (véase el capítulo XVI sobre la religión irania en el que se trata de la influencia de ésta sobre el helenismo en general), el dualismo griego y luego gnóstico procede en último término de la antigua religión irania (la primera en formularlo con claridad), cuya tradición había per-

judías en torno al *Génesis* y textos conexos, junto con un platonismo convenientemente divulgado y diluido, es la auténtica patria de las especulaciones gnósticas sobre el ser de Dios y los Primeros Principios, el origen del dualismo alma/cuerpo, espíritu/materia, aparente/real, arriba/abajo, verdad/mentira, etc. que subyace al dualismo johánico de "vida/muerte", "arriba/abajo"; la salvación como conocimiento; la consubstancialidad del espíritu humano con el divino; la noción, para nada judía, de que una entidad ontológicamente divina pueda fundirse con un ser humano, etc.

A pesar de ciertos escepticismos[112], el análisis muy riguroso de los estratos reconstruibles de varias obras descubiertas en Nag Hammadi, supone un sustento fuerte a la idea de un origen del gnosticismo en el judaísmo marginal helenizado, cronológicamente anterior al cristianismo, como hemos argumentado en la sección 4.A. de este capítulo[113]. En esta Biblioteca encontramos textos que son exclusivamente gnósticos judíos como el *Apocalipsis de Adán* y la *Paráfrasis de Sem*, y otros estrictamente judíos con un superficial y secundario barniz cristiano, como el *Apócrifo de Juan,* la *Hipóstasis de los arcontes, Sobre el origen del mundo, Eugnosto*, el *Evangelio de los egipcios*, la *Exégesis del alma, Marsanes, Pensamiento de Norea, Pensamiento Trimórfico*. Este hecho termina, al menos, con la vieja idea de que el gnosticismo es un fenómeno estrictamente cristiano. Y esto es ya un gran paso para postular la existencia, al menos, de una "atmósfera gnóstica" simultánea al nacimiento del cristianismo en ámbitos judíos.

En conclusión: nos parece una opinión razonable postular que el suelo en el que nació y creció la gnosis incipiente que hallamos en el Evangelio de Juan debe buscarse en el rico y productivo humus del pensamiento teológico esotérico judío que floreció en torno al comienzo de la era cristiana. El desarrollo de la teología

---

meado el pensamiento griego, y a través de la expansión del helenismo había llegado a grupos judíos, incluso muy nacionalistas y marginales, como la rama esenia de Qumrán.

[112] Recogido por De la Fuente, "Trasfondo", 501.

[113] Vielhauer escribió hace un cierto tiempo: "En cualquier caso, sólo las personas ignorantes niegan la existencia de un gnosticismo precristiano", *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca 1991) [vers. esp. del original alemán de 1975) 433.

del AT procurado por esos grupos fue impulsado por el fructífero contacto del judaísmo con las concepciones popularizadas filosóficas y religiosas del Helenismo que invadieron también a Israel desde el siglo III antes de la era cristiana.

Permítasenos para finalizar hacer una síntesis de nuestras reflexiones sobre el origen y el marco ideológico del IV Evangelio en las siguientes proposiciones:

1. El IV Evangelio es en conjunto un producto tardío dentro del panorama del pensamiento neotestamentario. Es el último, cronológicamente, de los cuatro evangelios canónicos.

2. El IV Evangelio reescribe, reinterpreta en clave espiritual y a veces alegoriza textos sinópticos (de Mc y Lc, como poco) o, al menos, el material sinóptico precedente.

3. La reescritura, reinterpretación o alegorización de un texto religioso anterior es en la Antigüedad un signo indirecto, pero claro del valor 'normativo' del texto religioso reescrito o alegorizado. Esta utilización del material sinóptico por parte del EvJn podría interpretarse como un signo de la incipiente canonización de textos sinópticos entre grupos de cristianos distinto al johánico.

4. El autor del IV Evangelio tiene la intención de ofrecer con su escrito, *exotérico*, una nueva y adecuada interpretación del origen, misión y mensaje de Jesús. Lo hace porque está persuadido de poseer la clave de la correcta intelección del Maestro común para él y otros grupos de cristianos. Esta clave es espiritual, procede de revelaciones del Espíritu y genera un producto "espiritual". Esta reinterpretación difiere a veces radicalmente de la visión Sinóptica de Jesús que, en su opinión, no es radicalmente falsa, pero sí superficial e incompleta, "hílica o corporal" (*sômatikên/sômatikôs*).

5. El autor del IV Evangelio es un gnóstico en el pleno sentido de la palabra. Su obra es el primer texto gnóstico conocido y completo de la literatura griega. Es gnóstico porque para ofrecer su reinterpretación de Jesús utiliza motivos que en su conjunto, en el bloque por ellos formado, sólo se encuentran en la gnosis. Se puede entender el adverbio empleado por Clemente de Alejandría para describir el carácter de este evangelio, *pneumatikôs*, en un doble sentido: evangelio "inspirado" y "espiritual o gnóstico".

6. El autor del IV Evangelio, sin embargo, es un gnóstico incipiente. De ningún modo puede considerársele al mismo nivel que

los gnósticos cristianos de los siglos II y III, puesto que el evangelio carece de una infraestructura filosófica expresa, y porque contiene elementos que no encajan con el gnosticismo posterior.

7. Los discursos del Jesús johánico son el medio especial de transmisión de la nueva imagen que de Jesús intenta ofrecer el IV Evangelio. Estos discursos son una composición del autor de este escrito. Para ello no necesitó ninguna fuente gnóstica exterior, un documento externo, gnóstico, que él tuviera que recortar, pulir y adaptar. Esos discursos de Jesús se formaron en el interior del grupo johánico como un proceso lento de maduración, aunque sean obra final de una mano única.

8. El autor del IV Evangelio alude a una misteriosa figura, el "Discípulo amado" como garante de su interpretación de Jesús. Ello puede corresponder a una cierta realidad histórica. El "Discípulo amado", aunque idealizado en el evangelio, pudo ser una figura secundaria del entorno de Jesús, no registrada en el resto de la tradición, y el primer escalón o iniciador de la nueva interpretación de la figura y misión del Maestro.

9. No es verosímil que el "Discípulo amado" –en el sentido mencionado de un personaje de algún modo relacionado con el ministerio público de Jesús– haya sido el autor del IV Evangelio. Éste se explica mejor como una obra anónima o pseudoepigráfica de un personaje cronológicamente posterior al "Discípulo amado".

10. El EvJn no es un evangelio "histórico", sino un escrito de interpretación teológica de la figura, obra y misión de Jesús. Salvo en casos concretos de tradiciones antiguas y fiables en él contenidas, que deben ser contrastadas una por una, está justificada la práctica crítica de excluirlo en general de la reconstrucción del Jesús histórico.

11. La interacción de judaísmo y helenismo en el IV Evangelio se da precisamente en su marco mental gnóstico, caracterizado por un conjunto de notas específicas, cuyo suelo originario debe buscarse en las especulaciones teológicas de un judaísmo esotérico, marginal y helenizado.

CAPÍTULO XIV

El cristianismo en la religiosidad de su tiempo

Judaísmo y helenismo en la plasmación de la teología cristiana naciente (Jesús de Nazaret, Pablo y Juan)

Antonio PIÑERO
Universidad Complutense. MADRID

La esencia del cristianismo, sus creencias más fundamentales, se hallan bien definidas en el "credo", o "símbolo de los apóstoles", proclamado por los concilios de Nicea y I de Constantinopla (símbolo niceno-constantinopolitano). Este compendio de la fe, que contiene unos 29 versículos, se compone de tres artículos principales. El primero profesa creer en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. El segundo afirma que Jesús es el "cristo" o mesías, hijo real, ontológico, de Dios y salvador de la humanidad. El último proclama su fe en una tercera persona de la Trinidad divina, el Espíritu Santo, presente y actuante en la vida de la Iglesia. A esta triple confesión se añade el testimonio de la creencia en la resurrección de los muertos y la vida en el mundo futuro.

Estas afirmaciones, que concentran en breves fórmulas la ortodoxia católica, son nucleares para el cristianismo, de modo que sin creerlas todas ellas y por completo no se puede ser, en buena ley, cristiano.

A la luz, sin embargo, de los resultados de la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret de los últimos doscientos años, es más que dudoso que este personaje pudiera suscribir y afirmar como propias tales proposiciones del credo cristiano. "Al Jesús histórico", escribe G. Vermes, "le habrían resultado familiares los tres primeros y los dos últimos versículos (del símbolo niceno-constantinopolitano)… y no habría tenido dificultad alguna para aceptarlos, pero no cabe duda de que le habrían desconcertado los veinticuatro restantes. Da la impresión de que tienen muy poco que ver con la religión que él practicó y predicó[1]".

Esta afirmación supone palmaria y sencillamente un refrendo del antiguo y contundente apotegma de J. Wellhausen, un afamado estudioso de la Biblia de finales del siglo XIX y comienzos del XX: "Jesús no era cristiano, sino un judío. No predicó una fe nueva, sino que enseñó a cumplir la voluntad de Dios. Esta voluntad se manifestaba para él, como para los judíos, en la Ley y en el resto de las sagradas Escrituras que se añadían a aquella"[2]. La tesis propuesta en estas frases está sustentada por un buen número de investigaciones modernas que han puesto de relieve el judaísmo profundo de Jesús[3]. El rabino de Galilea, según esta formulación, no fue el fundador del cristianismo, sino tan sólo su primer impulsor o prerrequisito[4].

---

[1] G. Vermes, *La religión de Jesús*. Versión española (Madrid 1996) 249.

[2] J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín 1905) 113: "Jesus war kein Christ, sondern ein Jude. Er verkündete keinen neuen Glauben...". Cf. recientemente H.D. Betz, "Wellhausen's Dictum 'Jesus was not a Christian but a Jew' in Light of Present Scholarship", *Studia Theologica* 45 (1991) 110: "Aunque el apotegma de Wellhausen mantiene aún su vigencia, puede y debe interpretarse, histórica y teológicamente en gran variedad de modos, no sólo en uno".

[3] Cf. D. Barthélemy, "La problématique de la messianité de Jésus, à la lumière de quelques études juives récentes", *Revue Thomiste* 103 (1993) 263-88. En este artículo se presentan y estudian obras de S. Ben-Chorin, D. Daube, D. Flusser, G. Vermes, J. Klausner, M. Buber, S. Hurwitz. Para el judaísmo de Jesús es interesante el libro editado por J.H. Charlesworth, *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (Nueva York 1991) con colaboraciones de G. Vermes, D. Flusser, J.P. Meier, H. Küng, D.J. Harrington, A.F. Segal, H. Cox y E. Rivkin.

[4] Doctrina típica de la "Historia de la Formas". Cf. R. Bultmann: "La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento, y no constituye una parte de ésta", *Teología del Nuevo Testamento*, Versión española, (Salamanca 1981) 40.

El problema planteado por esta tesis historicista radica en la discrepancia entre lo que fue la religión de Jesús, que no rompió, al parecer, el marco ideológico de la religión veterotestamentaria, y la religión cristiana que introduce una afirmación, la divinidad real de Jesús, que sí quiebra ese marco y traslada al cristianismo a un ámbito religioso muy diferente del judaísmo. La constatación y precisión de esta diferencia nos será imprescindible para precisar el lugar histórico del cristianismo en la religiosidad de su tiempo.

Aparte del acendrado monoteísmo y de una ética con gran proyección social, todo ello heredado de la sinagoga helenística, el cristianismo se caracteriza como tal frente al judaísmo por una mesianología nueva (es decir, una "cristología": "ciencia o tratado de Jesús como cristo, mesías") y por una sacramentología también novedosa, centrada sobre todo en la eucaristía y en una nueva interpretación del bautismo. Pero en el orden de la génesis cronológica de las ideas cristianas la sacramentología depende de la cristología. Por ello, en este capítulo deseamos concentrar nuestra atención en la cristología, de la que deriva la comprensión de los sacramentos y otras facetas de la teología cristiana naciente. En especial, deseamos plantearnos la siguiente cuestión: ¿se corresponden los contenidos de la cristología formada tras la muerte de Jesús con la religión de este personaje y la consciencia que él tenía de sí mismo?

Para responder a esta cuestión queremos delinear, en primer lugar, cómo fue la religión de Jesús y qué concepciones tenía de Dios y de la salvación por Él otorgada. Luego esbozaremos qué pensaban sus dos más conspicuos seguidores, Pablo y "Juan", sobre los mismos temas: cómo y qué significó la figura de Jesús, y de qué estilo era la salvación que él aportaba. Si se arribara a la conclusión de que la religión de Pablo y Juan se diferencia de la de Jesús, deberemos preguntarnos en qué consisten las divergencias. ¿Fueron éstas producto de la idiosincrasia de Pablo y Juan, o contribuyeron a fundamentarlas ciertas concepciones religiosas del entorno en el que estos dos personajes vivieron? ¿Se percibieron a partir de Pablo la figura y misión de Jesús con una luz nueva? ¿Se adecua o no esa percepción al conjunto de lo que hoy día puede reconstruir honestamente sobre el Jesús histórico el estudio

del Nuevo Testamento[5]? Aclarar en lo posible estas cuestiones nos permitirá dilucidar el tema de este capítulo, qué situación ocupa el cristianismo en la religiosidad de su tiempo.

El problema del surgimiento de la nueva teología/cristología cristiana ha sido expresado así por M. Hengel:

> La discrepancia entre la muerte denigrante de Jesús como reo judío convicto de un delito contra el Estado y la confesión de fe paulina (de Flp 2,6-8) que describe a ese ejecutado como una figura divina preexistente, que se hace hombre y se humilla hasta la muerte en cruz, esa discrepancia –sin analogía en el mundo antiguo a mi entender– pone de relieve el enigma del nacimiento de la cristología cristiana primitiva[6].

Intentemos, pues, adentrarnos en lo posible en este enigma e indaguemos si es posible al menos aclarar alguna parte de él. Empecemos por exponer brevemente cómo fue la religión de Jesús.

1. La religión de Jesús

El libro de G. Vermes, que hemos citado más arriba, puede servirnos de excelente ayuda para dibujar en sus rasgos más esenciales lo que fue la religión de Jesús.

Estoy de acuerdo con G. Vermes en que la imagen que se desprende de los evangelios sinópticos acerca de la religión del Nazareno es la siguiente:

A. Jesús aparece en los escritos evangélicos como un judío practicante. Jesús se atiene, sin discutirlas ni ponerlas en solfa, a las principales prácticas religiosas de su nación. Así, por ejemplo, frecuentaba habitualmente los centros de culto y de enseñanza del judaísmo de su entorno. Jesús predicaba continuamente en las si-

---

[5] Intentamos situarnos aquí en el tenor medio de la investigación hoy, tanto católica como protestante, que se decanta por un cierto consenso tras doscientos años de estudio sobre el Jesús de la historia. Véase el libro de G. Theißen y A. Merz, citado en n. 8.

[6] *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tubinga ²1997) 9. Cf. igualmente A. Deißmann, "El nacimiento del culto a Cristo es el secreto materno de la comunidad palestinense primitiva", citado por M. Hengel, en la misma obra, p. 93.

nagogas, y respetaba y visitaba al Templo en las fiestas anuales (al menos según el evangelio de Juan).

Aunque los evangelios no pintan nunca al Nazareno participando en actos cultuales, y aunque él fuera más afecto a la oración en privado que a la plegaria comunitaria, es claro a partir de una lectura simple de los evangelios que Jesús participaba del respeto por la sinagoga y de la creencia en el valor salvífico del Templo. La purificación del Santuario, narrada en Mc 11 y paralelos, es interpretada por muchos exegetas como una prueba de que Jesús abolió el culto del Templo[7]. La verdadera interpretación de este paso es, en mi opinión, justamente la contraria: en línea con una clara tradición profética judía, Jesús se preocupó de "purificar" el Templo no porque quisiera quitarle o abolir su valor, sino precisamente porque estimaba que era uno de los lugares preferentes de encuentro con Dios. Justamente por ello, ese lugar debía cumplir perfectamente su misión; debía ser "purificado" de excrecencias inconvenientes. Si como otros apocalípticos predijo su destrucción (Mc 13,1ss; 14,58; Jn 2,19ss), fue para que en el mismo lugar se erigiera un Templo renovado. El Reino futuro que Jesús predicaba tendría en su centro un Santuario sin ninguno de los defectos del presente. Por tanto, Jesús no abolió, ni puso en solfa el culto en sí del Templo, sino los abusos que se le habían unido con el tiempo y que podían y debían corregirse.

B. Jesús no quebrantó la Ley mosaica, sino que se adhirió tanto a la ley cultual como a la norma moral, y afirmó con rotundidad la validez salvífica de la Ley en su conjunto como camino hacia Dios. El Evangelio de Mateo (y también probablemente la llamada fuente "Q") transmite que éste afirmó: "Más fácil es que pasen el cielo y la tierra que caiga un sólo ápice de la Ley" (Mt 5,18). Es decir antes se destruirá el mundo que deje de cumplirse el más mínimo precepto de la Ley. Jesús es aquí un defensor a ultranza de la ley de Moisés como podría serlo el más acendrado de los fariseos.

Muchos autores cristianos afirman que Jesús quebrantó explícitamente esta ley mosaica como anunciando su derogación. Si esto fuera así, habría que declarar como falsa la sentencia jesuánica que

---

[7] Cf. en general, G. Biguzzi, *Yo destruiré este Templo* (Córdoba 1993) con abundante discusión de puntos de vista exegéticos actuales.

acabamos de comentar[8], y no se explicaría en absoluto cómo los primeros cristianos seguían observando cuidadosamente la Ley, según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* (21,20). ¿Sería posible que, si el Maestro hubiera abrogado la Ley, sus primeros y fervientes seguidores, concentrados en la iglesia de Jerusalén, hubieran sido tan observantes de ella, tanto que a su dirigente principal, Santiago, le llamaban "el Justo"?[9]

Los modernos autores judíos que estudian la figura del Nazareno y que son buenos conocedores del fariseísmo de la época y del rabinato posterior de la Misná y del Talmud afirman con rotundidad que no hay ni un sólo caso en los evangelios en el que Jesús aparezca quebrantando la Ley.

Repasemos brevemente los ejemplos más importantes y discutidos. Las *curaciones en sábado* no eran aún estrictamente un trabajo en la época. Era materia discutida si la ayuda a las personas en casos angustiosos debía o no primar sobre la observancia estricta de un precepto ritual (como el del sábado). Por tanto, Jesús no quebrantaba el sábado curando, puesto que podía opinarse que no trabajaba. Los observadores hostiles descritos por los evangelios consideran inquietante el comportamiento de Jesús, pero nunca lo tachan de ilícito[10]. Lo único que hace Jesús es algo típicamente rabínico, escoger entre dos mandamientos en conflicto: la necesidad de salvar la vida y la obligación de guardar el sábado. Jesús escoge observar el precepto más importante, el primero. Otros rabinos hicieron y enseñaron lo mismo. Una cierta flexibilidad de Jesús frente a una interpretación estricta del descanso sabá-

---

[8] Se ha supuesto que este dicho de Jesús no es auténtico, sino que expresa la posición del grupo que se halla trás del Evangelio de Mateo. Es posible que así sea en cuanto a la forma, no en cuanto al contenido, pues presupone en el escrito de Mateo una involución hacia el judaísmo totalmente contraria a lo que se observa en el desarrollo del cristianismo. Para todo este apartado de la religión y la figura del Jesús histórico nos parece esencial el ponderado libro de G. Theißen y A. Merz, *El Jesús histórico*. Versión española (Salamanca 1999). En concreto aquí, el apartado "Jesús maestro. La ética de Jesús", 441ss.

[9] Así testimoniado por un fragmento de Hegesipo, recogido por Eusebio, *HE* II 45,18. Del rabino Gamaliel se dice en Hch 5,34 que veía con buenos ojos a los nazarenos. Esta frase sería imposible si los primeros creyentes en Jesús no hubieran sido observantes de la Ley (cf. también Hch 22,12: Ananías era un hombre bien considerado por los judíos del lugar).

[10] H. Maccoby, *Judaism in the First Century* (Londres 1991) 42ss.

tico por parte de algunos contemporáneos debe enfocarse desde el punto de vista del piadoso rabino carismático, del sanador y exorcista para quien la curación de los enfermos, la liberación de las cadenas de Satanás como manifestación del reino de Dios que viene, estaba por encima del mero cumplimiento puntilloso, según el parecer de otros, del descanso sabático.

Jesús tampoco infringió las *normas alimentarias*. Es verdad que comía con pecadores y otras gentes de mal vivir, pero nunca aparece acusado de ingerir alimentos impuros o prohibidos. Jesús sólo pasó por alto las estrictas normas fariseas de una comensalidad selecta y exclusiva, practicada según las normas de la pureza que en principio regía sólo para el Templo. La afirmación de Mc 7,19 de que Jesús "declaró puras todas las cosas" es una interpretación y comentario personal del evangelista que no corresponde a palabra alguna de Jesús. La máxima "lo que sale de la boca es lo que hace verdaderamente impuro al hombre" (Mc 7,20) era una doctrina común farisea que Jesús también defiende[11].

En realidad, lo único que pretendía el Nazareno en sus disquisiciones y disputas sobre la Ley era profundizar en su auténtico espíritu, no abolirla. Su alejamiento de la casuística puntillosa, sus interpretaciones en apariencia menos rigurosas se debían a su deseo de abrir las puertas del Reino al mayor número de gentes posible..., de pecadores irrecuperables según otros maestros de la época (G. Theißen).

Este punto de vista se clarifica con la cuestión del divorcio. Como es conocido, en aquella época la escuela de Hillel permitía al varón dar libelo de repudio a la mujer por cualquier causa. Por el contrario, Jesús adoptó la postura más rigorista de la escuela de Shammay: al marido sólo se le permite el divorcio si la mujer es adúltera. Jesús justificó esta sentencia con una interpretación más exigente de Gn 1,27 y 2,24 como palabra de Dios.

Las famosas *antítesis*, que parecen poner en cuestión el valor de la Ley ("Se ha dicho, pero yo os digo..."; cf. Mt 5,27-43) como si fueran un manifiesto antinomista, van justamente en el mismo sentido: ahondar en el espíritu auténtico de la Torá, profundizar en el mejor y más profundo sentido de la Ley: el hombre debe no sólo abstenerse de matar, sino eliminar la raíz del posible asesinato, el

[11] Cf. Maccoby, *Judaism*, 70ss.

odio y la discordia; no sólo evitar el adulterio, sino erradicar su raíz, el mal deseo; no sólo no jurar, sino hablar tan transparentemente que sea innecesario el juramento, etc. ¿Quién puede inferir de esta doctrina que Jesús no afirmaba la validez de la Ley, o que se consideraba superior a ella? ¡Justamente todo lo contrario!

C. Los *resúmenes de la Ley* hechos por Jesús (la llamada regla de oro "Compórtate con los demás como querrías que ellos hicieran contigo": cf. Mt 7,12; Lc 6,31) o "Amor a Dios y al prójimo como síntesis de la Ley y los Profetas" (cf. Mc 12,29-31; Mt 22,37-40; Lc,26-28) son exactamente los mismos que los hallados en la tradición de los maestros más venerados de entre los rabinos. Puede decirse que la actitud de Jesús respecto a la ley de Moisés es el de un interés omnipresente por el objetivo último de esta norma, que él consideraba primaria, esencial y positivamente no como una entidad jurídica, sino como una realidad ético-religiosa. La ley mosaica, según Jesús, era la revelación de la conducta justa y ordenada por Dios a los hombres y la manifestación de los deberes que el ser humano debe cumplir para con el mismo Dios.

D. El reino/reinado de Dios que Jesús predicaba es en substancia prácticamente el mismo que habían proclamado los profetas de Israel. Jesús nunca necesitó explicar a sus auditorios qué era exactamente el reino de Dios, porque sus oyentes lo sabían ya por las continuas lecturas de la Ley y los Profetas en la sinagoga, más las explicaciones que se le agregaban. La proclamación del reino de Dios es la característica esencial de la misión de Jesús, que lo define como un hombre en la línea del pensamiento profético de la Biblia hebrea. Las llamadas parábolas del Reino explican ciertas peculiaridades de éste: su valor, cercanía, crecimiento, la ignorancia acerca del momento exacto de su venida, exigencias y disposiciones del ser humano para recibirlo, etc., etc., pero nunca su contenido esencial, que se da por conocido y supuesto.

Reducido a sus términos más escuetos, este ideal del Reino[12] significaba la actuación definitiva de Dios según las promesas de

---

[12] Sobre el concepto de "reino de Dios" en Jesús, cf. A. Piñero, "El evangelio paulino y los diversos evangelios del Nuevo Testamento", en Idem (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (Córdoba 1995) 275-87, con bibliografía. En los puntos que siguen a continuación [apartados a), b) y c)] intentaré comprimir lo que he expresado más ampliamente en el capítulo que acabo de citar.

la Alianza en el marco obligado de la liberación político-religiosa del pueblo judío. Al instaurar su dominio sobre Israel la acción divina acarrearía la perdición de los no aptos (normalmente todos los 'gentiles', infieles extranjeros que no se hubiesen convertido), y la postrera y definitiva salvación y bendiciones divinas para quienes se hallaren preparados.

Ciertas peculiaridades del reino de Dios predicado por Jesús son, al menos aparentemente, un tanto contradictorias: es un "reino/reinado de Dios" que se realiza en el futuro, pero con unas ciertas características de comienzo en el presente; es un Reino material, pero con insistencia en elementos espirituales; es un Reino con claras implicaciones –al menos indirectas– en la política del momento, pero su proclamador, Jesús, no pone los medios políticos ni militares para su realización. La ética del Reino es también complicada: predica valores absolutos, procedentes de lo más acendrado de la tradición veterotestamentaria, pero lo que más destaca en ella es una moral de seguimiento del Nazareno claramente interina, exigente y quizás imposible de cumplir, válida sólo quizás para las vísperas inmediatas del Reino.

Detengámonos un momento en estos puntos, insistiendo en los aspectos que, aunque conocidos, nos interesan para situar en su justo marco la religión de Jesús.

a) Que el "Reino" es una *entidad esencialmente futura* –aún no llegada, "que ha de venir", cierto, aunque de modo inmediato (Mc 1,15; Lc 10,9; Mc 11,9-10[13])– es tan evidente que pocos exegetas se atreven a negarlo. El sentido de inminente futureidad se basa en textos como los siguientes Mc 9,1; Mc 13,29-30 (ejemplo de la higuera); Mt 10,23[14]; Mt 24,34[15], etc., y en el tenor mismo de las "bienaventuranzas" que prometen unos bienes *futuros*.

Pero, por otro lado, según los Sinópticos, esa "venida" ha comenzado de algún modo en el presente. De acuerdo con Mc 2,21-

---

[13] "Se ha cumplido el plazo; el Reino de Dios está cerca"; "Bendito el reino que viene, de nuestro padre David"; Cf. G. Lohfink - G. Greshake, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit* (Friburgo ^{4}1982) 41-50.

[14] "No habréis acabado con las ciudades de Israel antes de que vuelva este Hombre".

[15] "Os aseguro que todo se cumplirá antes de que pase esta generación": Lc 21,32.

22 ese tiempo mesiánico ha llegado y ¡el reino de Dios está a las puertas! Jesús estaba tan convencido de que el final del mundo tal como él lo vivía era tan inmediato, que los *preludios* del Reino podrían hacerse visibles en su acción exorcista, en cuanto que el enemigo principal de Dios, Satanás, *estaba siendo ya derrotado en el presente*[16]. Las expulsiones de demonios y las curaciones de Jesús exigían de los contemporáneos una toma de postura en el presente, en cuanto que aceptar la proclamación del Reino era ya disponerse para su venida, aunque ésta tendría lugar en un próximo futuro. Por tanto, no es correcto afirmar que el reino de Dios predicado por Jesús tiene tanto de presente como de futuro. Tiene mucho más de esto último que de lo primero. La inmediatez obsesiva que se deduce de la proclamación de Jesús hace confundir fácilmente *los albores o preludios del futuro inminente con una presencia*. Pero el Reino como tal aún no había venido.

b) Las *connotaciones materiales* del reino de Dios se deducen también con claridad de una serie de pasajes sinópticos. De entre las ocho bienaventuranzas, como proclamación de Jesús de la pronta realización de las promesas de salvación divina para Israel, la crítica considera generalmente auténticas tres: 1. "Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos". 2. "Bienaventurados los que tienen hambre, porque serán saciados". 3. "Bienaventurados los que ahora lloran, porque reirán[17]". El *contenido material* de estas promesas del Reino es indudable. La comunidad simposíaca de Jesús con sus discípulos y con otros acompañantes nos inducen a pensar que éste tenía unas connotaciones de clara satisfacción de necesidades materiales. El discurso de Jesús a sus discípulos en las vísperas del advenimiento del Reino, recogido en Lc 12,22-33, exhorta a no preocuparse por lo que se ha de comer o vestir, ya que Dios se encargará de ello, al modo como lo hace con los pájaros del cielo o las flores del campo,

---

[16] Bien considerada, la acción exorcista y sanadora de Jesús no era en sí signo de un anticipo del Reino, sino prueba de la autoridad con la que un rabino carismático, como el Nazareno, anunciaba la inminencia del Reino. Los evangelios sinópticos desplazan probablemente el objetivo.

[17] Obsérvese de paso, tanto en éstas (en la primera tenemos un "presente por futuro") como en las demás, sobre todo en el texto de Mateo, el sentido absoluto de futuro, conforme a lo expuesto en el apartado anterior.

satisfaciendo las pertinentes necesidades. Luego concluye: "Buscad el reino de Dios y todo eso se os dará (es decir, por parte de Dios) por añadidura (= Mt 6,33). No temáis mi pequeño rebaño, porque le ha parecido bien a vuestro Padre concederos el Reino". Si el que sigue la proclama de Jesús en las vísperas del Reino no ha de preocuparse por lo material, mucho menos en la realización de él en cuanto tal, pues allí "comeréis y beberéis a mi mesa, en mi Reino" (Lc 22,30). El discurso de Jesús parece hacer alusión a un reino futuro en el que el aspecto material está totalmente resuelto por Dios, es decir por una tierra generosa que proporcionaría casi sin esfuerzo todo lo necesario para la vida.

c) La *ética* de Jesús forma parte importantísima de su proclama del Reino[18]. Sería muy aventurado intentar comprimir en pocas líneas un tema tan desmesuradamente amplio, pero nos vemos obligados –al menos– a trazar las líneas principales que nos interesan para nuestra argumentación sobre la religión de Jesús. La ética del Nazareno, tal como aparece en la tradición sinóptica, contiene a la vez preceptos de valor absoluto (cuyas raíces se hunden en el AT y en el desarrollo ético del judaísmo helenístico), y otros destinados a unas circunstancias concretas de seguimiento en las vísperas del advenimiento del Reino. Sería igualmente injusto definir la ética de Jesús sólo como "interina" (como si el Nazareno no hiciera igualmente hincapié en preceptos no condicionadas temporalmente, el decálogo o el mandamiento doble del amor por ejemplo), como restar importancia a los llamados preceptos del "seguimiento": posponer los deberes familiares y del trabajo, vender todas los bienes y dedicarse en oración a aguardar el reino de Dios. Estos últimos se hallan condicionados totalmente por la creencia en la inminente irrupción del Reino y la necesaria preparación para ello.

El conjunto de la ética radical de seguimiento propuesta por Jesús se explica muy bien en un ambiente religioso que esperaba ansiosamente el fin del mundo. Este final iba unido a una intervención celestial que habría de acabar con la situación social y política vivida por el Israel de aquellos años, que no permitía un

---

[18] Cf. el libro básico de H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (Würzburg ^{3}1984).

cumplimiento total de la voluntad de Dios. Pero en la práctica diaria de una vida normal es imposible cumplir esa moral jesuánica de seguimiento, condicionada por unas circunstancias especiales. La observancia de unas rígidas normas que dejan en lugar totalmente secundario a la familia, los bienes y el trabajo daría al traste con cualquier sociedad mínimamente organizada[19]. Por tanto, los rasgos más peculiares de la ética de Jesús pueden considerarse sin ambages como proféticos y escatológicos, encardinados en la línea de la exigente predicación de los profetas de Israel que deseaban preparar al pueblo para los momentos precedentes a la "visita" divina.

E. Jesús se muestra un piadoso judío al utilizar los libros sagrados como instrumento y medio de su predicación. En las prédicas del Nazareno encontramos prácticamente todas las formas didácticas con base en la Escritura que practicaba el judaísmo antiguo. (G. Vermes). Éstas eran:

a) *Reutilización de palabras o frases bíblicas*. Por ejemplo, la parábola de la semilla que crece por sí sola (Mc 4,26-29) termina con una frase tomada de Joel 4,13;

b) *Cita de ejemplos bíblicos para justificar alguna actuación*. Por ejemplo, cuando los fariseos criticaron a los discípulos por comer espigas en sábado, Jesús recurre al ejemplo de David que comió con lo suyos de los panes de la proposición (Mc 2,23-26);

c) *Deducción de un nuevo sentido de un texto bíblico por profundización o contraste*. Por ejemplo, el caso citado de las antítesis (Mt 5,27-43), en las que se discuten textos del Decálogo;

d) *La interpretación de cumplimiento tipo "pesher" como en Qumrán*[20]*:* Por ejemplo, un pasaje de la fuente Q donde Jesús identifica a Juan el Bautista como la persona predicha por el profeta Malaquías, cuyas palabras se modifican por medio de Ex 23,20: "Qué habéis ido a ver al desierto? (...) ¿A ver un profeta? Sí, yo os

---

[19] Cf. G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico (*Madrid ^{6}1994) 192ss. Igualmente, del mismo autor, *Fe cristiana, Iglesia, poder* (Madrid 1991) cap. 2º "El movimiento de Jesús y la tradición teocrática judía", 5-23.

[20] Sobre estas técnicas escriturísticas, cf. A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985).

digo que más que un profeta. Éste es de quien está escrito: 'He aquí que yo envío a mi mensajero...'" (cf. Mt 11,7-10);

e) Finalmente, el *modelo midrásico* que consiste en combinar diferentes pasajes de la Biblia en apoyo de una doctrina propuesta, como la reinterpretación de la ley del divorcio de Dt 24 a la luz de los textos combinados de Gn 1,27 y 2,24 (cf. Mc 10,2-9).

Como conclusión de lo expuesto hasta el momento podría afirmarse que si los evangelistas pretendieron presentar a un Jesús que rompía con el judaísmo hicieron muy mal su trabajo. Con ojos a la vez críticos e imparciales, debe admitirse que en los evangelios quedan mil detalles que prueban hasta la saciedad, que la religión de Jesús se diferenciaba poco de la que podría imaginarse en un profeta o un rabino carismático, piadoso y apocalíptico del Israel del s. I de nuestra era. La religión de Jesús era total y auténticamente judía, y sus raíces se hundían en una fe que mueve montañas y en una decidida y muy judía "imitación de Dios".

La esencia de la religión de Jesús, ciertamente un judío marginal, galileo y más campesino que urbano, es resumida así por G. Vermes: "Jesús, poderoso sanador de los física y mentalmente enfermos, amigo de pecadores, fue un predicador magnético de lo que constituye el corazón de la ley de Moisés, incondicionalmente entregado a predicar la llegada del Reino de Dios y a preparar para ello no a comunidades, sino a personas desvalidas. Siempre tuvo conciencia de la inminencia del final de los tiempos y de la intervención inmediata de Dios en un momento sólo conocido por Él, el Padre que está en los cielos, que ha de revelarse pronto, el sobrecogedor y justo juez, Señor de todos los mundos"[21].

F. *¿Se consideró a sí mismo Jesús hijo ontológico de Dios?*

Con lo dicho hasta el momento hemos preparado suficientemente el terreno para formularnos la cuestión fundamental: ¿era compatible con el marco de la religión de Jesús que él se considerase a sí mismo Hijo de Dios en un sentido absolutamente físico y real del término? En otras palabras: ¿dijo Jesús de sí mismo que era Dios? La respuesta plausible a esta cuestión nos será absolutamente necesaria para contrastar la religión de Jesús con la de Pablo y Juan, por lo que debemos detenernos en ella.

---

[21] G. Vermes, *La religión de Jesús*, 244-45.

De los aproximadamente 1300 casos en los que el NT utiliza el vocablo "Dios" son sólo 7 los textos que afirman clara, o probablemente, que Jesús es Dios. Son éstos: Jn 1,1; Jn 1,18; Jn 20,28; Rom 9,5; Tito 2,13; Heb 1,18 y 2 Pe 1,1. En ellos, sin embargo, no hay ninguno en el que Jesús hable de sí mismo y de su naturaleza. Son otros los que hacen afirmaciones sobre él.

Sin embargo, aparte de estos siete textos bastante claros, el NT en su conjunto afirma con toda la nitidez deseable que Jesús es Dios. ¿Cómo lo hace? En general de un modo indirecto:

a) *Afirmando de Jesús que ejerce funciones divinas*. Así el NT dibuja a Jesús como creador, autor de la vida o Señor de muertos y vivos, que sana a los enfermos y resucita a los difuntos, enseña con autoridad, perdona los pecados, dispensa el Espíritu y será juez en el juicio final.

b) *Proclamando un status divino de Jesús*. Éste posee atributos divinos; es preexistente, análogo en dignidad a Dios, y es el titular del reino de Dios al igual que el Padre.

c) *Aplicando a Jesús expresamente pasajes del AT reservados para Yahvé*. Por ejemplo, Jesús es santo como lo es Yahvé, permanece por los siglos como Yahvé, actuó en la creación como Yahvé, etc.

d) De un modo más explícito, *aplicando a Jesús títulos que suponen, o pueden suponer, una naturaleza divina, o próxima a la divina*: hijo de Dios, mesías, Señor, Alfa y Omega.

Pero no nos cuestionamos aquí la teología sobre Jesús de los primeros cristianos, consignada con bastante claridad en el Nuevo Testamento. Nos preguntamos si (a pesar de los pasajes precedentes) el Jesús que podemos reconstruir como histórico se tomó a sí mismo como Dios. Por ello, debemos tornar la atención sólo a sus palabras reconstruibles históricamente, no a lo que sus seguidores dijeron de él. ¿Se pensó a sí mismo Jesús de Nazaret como Dios?

Las fuentes de las que disponemos para responder a esta pregunta se ciñen a sus palabras en los tres evangelios sinópticos: Marcos, Mateo y Lucas. El cuarto evangelio, el de Juan, no puede entrar en consideración en este tema. Este evangelista reelabora y reinterpreta de tal modo la tradición sobre Jesús (capítulo XIII de este volumen), y ofrece una visión de él tan personal y teologizada que no vale como fuente histórica para esta cuestión concreta (en otros casos el Evangelio de Juan ofrece datos históricos intere-

santes sobre Jesús). Por si pareciere exagerada esta posición, cito unas líneas de la introducción del libro *El Dios de Jesús* de Jacques Schlosser, sacerdote católico y presidente de la Asociación católica bíblica francesa:

> He centrado mi trabajo sobre los evangelios sinópticos y he dejado de lado el evangelio de Juan. Este último recoge cierto número de datos históricamente fiables, pero en el caso de las palabras de Jesús (lo que aquí nos interesa) la relectura johánica –salvo raras excepciones– me parece tan fuerte que no ofrece acceso seguro a la predicación de Jesús[22].

Avancemos ya una primera respuesta a la cuestión planteada: según la exégesis general, incluso católica, ni uno solo de los pasajes en los que en los tres primeros evangelios se afirma directa o indirectamente que Jesús es Dios procede con total seguridad del Jesús histórico. Es decir, los textos que afirman la divinidad ontológica de Jesús son fruto: a) de la tarea redaccional propia, personal, de cada evangelista, y fueron escritos después de la muerte de Jesús; b) o bien son pasajes secundarios, puestos luego en boca de Jesús; c) o si éste los pronunció, no lo fueron exactamente en el sentido con el que lo transmiten los evangelistas.

¿Y cuál es el argumento o argumentos que sustentan semejantes afirmaciones? Son dos generalmente:

— Tales pasajes no concuerdan con la imagen que la generalidad de los estudiosos se forma de la religión que practicó Jesús.

— Se trata de textos que dejan traslucir una teología que no era la de Jesús; son más bien la expresión de las preocupaciones o reflexiones teológicas de la Iglesia primitiva, formuladas tras la muerte del Maestro como reflejo de una fe definida, plasmada tras la creencia en su resurrección.

Estos pasajes de los evangelios sinópticos que proclaman con más claridad la divinidad de Jesús son, en breve síntesis, los siguientes:

1. *Textos que afirman que Jesús es el "Hijo del hombre"* como figura relacionada con el ámbito de lo divino, en especial con la

---

[22] J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Versión española de A. Ortiz (Salamanca 1995) 19.

función de futuro juez celeste de vivos y muertos. Por ejemplo: Mt 16,27: "Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles y entonces pagará a cada uno según su conducta"; o Mt 24,30 ("El Hijo del Hombre vendrá sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria…") y semejantemente Mc 8,38.

Respecto a estos pasajes ofrece la crítica en general una doble consideración:

A. Precisar el uso por parte de Jesús de la expresión "Hijo del hombre" es muy problemático. Los únicos pasajes en los que se habla del "Hijo del hombre" y tienen visos de ser auténticos son aquellos en los que se designa Jesús a sí mismo como "este hombre que está aquí", "éste que os habla". Es decir, la expresión "el hijo del hombre" (en arameo propiamente "hijo de hombre", sin el doble artículo) no fue en Jesús más que un circunloquio para designarse a sí mismo con cierta modestia, omitiendo el "yo".

El resto de los textos o bien se refiere a anuncios de la pasión y resurrección, y entonces se consideran profecías *ex eventu*, es decir, profecías plasmadas una vez que han ocurrido los sucesos y luego puestas en boca del profeta Jesús retroactivamente, o bien se trata del Jesús histórico hablando del "Hijo del Hombre" como de una figura mesiánica *distinta de sí mismo*. Un ejemplo de este último caso podría ser Mc 13,26: "Y entonces verán venir al Hijo del Hombre entre nubes con gran poder", o bien Mc 8,38: "Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de sus ángeles".

B. Respecto a Jesús como "juez divino de vivos y muertos", relacionado en algunos casos con la expresión "Hijo del hombre", gran parte de la crítica, especialmente alemana, ha seguido la opinión de R. Bultmann:

> La tradición sinóptica no contiene palabra alguna de Jesús en la que él haya dicho que habría de *retornar* en un futuro próximo. El término 'parusía', que designa la venida del hijo del hombre se entendió en su sentido correcto de venida en la primera comunidad cristiana. No como 'retorno', sino como venida. Fue el apologeta Justino en el s. II el que comenzó a hablar de 'primera venida' y 'segunda venida'. (Si esto hubiera sido así), ¿cómo habría pensado Jesús la relación entre su 'retorno' como hijo del hombre y su actuación histórica? Debería

> haber contado con que en el momento inmediatamente anterior al fin, un momento antes de la irrupción del reino de Dios, que Jesús creía inmediata, habría sido arrebatado de la tierra y llevado al cielo para venir, después, desde allí sobre las nubes del cielo para ejecutar su oficio peculiar de juez. Pero, ¿cómo habría concebido su alejamiento de la tierra? ¿Como rapto milagroso? En sus palabras no se encuentra huella alguna de tan fantástica concepción. ¿Como marcha a través de una muerte natural? Tampoco nada dicen de eso sus palabras. ¿Por medio de una muerte violenta (como suponen los evangelios)? Pero, ¿podría él contar como segura una tal cosa, es decir la conciencia de ser elevado a la dignidad del hijo del hombre venidero? Ciertamente, los anuncios de la pasión predicen su muerte como predestinada por Dios. Pero, ¿puede existir alguna duda de que se trata de vaticinios ex eventu, de profecías una vez cumplidos los hechos? Aparte de que tales vaticinios no hablan nunca en absoluto de la parusía (es decir la segunda venida como juez), esos anuncios de la parusía nunca mencionan que el hijo del hombre haya de morir y resucitar. Queda, pues, claro: los anuncios de la parusía y los de la muerte y resurrección no tienen originariamente ninguna relación entre sí (fueron unidos posteriormente); es decir, en las palabras evangélicas que hablan de la venida del hijo del hombre no se piensa en absoluto que este hijo del hombre está ya presente en persona en la tierra, y que deba ser alejado por medio de la muerte para poder venir de nuevo desde el cielo[23].

El texto de R. Bultmann contiene suficientes elementos como para albergar al menos una duda razonable sobre la aplicabilidad de estos dichos a la persona del Jesús histórico. Con otras palabras, según lo que puede reconstruirse de la tradición más primitiva sobre las palabras de Jesús al respecto, el Hijo del hombre que ha de venir como juez no sería el propio Jesús, sino otra persona del ámbito celestial que en aquellos momentos no estaba aún en la tierra.

2. *Textos que sostienen que Jesús es "hijo de Dios"*. Por ejemplo Mt 11,27: "Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo...", o Mc 15,39: "Verdaderamente este hombre era hijo de Dios", o la pregunta de Caifás: "¿Eres tú

---

[23] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*. Versión esp. (Salamanca 1981) 68-69, con alguna pequeña paráfrasis aclaratoria.

el mesías, el hijo de Dios bendito?" de Mc 14,61, y la respuesta de Jesús: "Sí lo soy".

Respecto a los dos primeros, los estudiosos del NT son unánimes en ver en ellos una manifestación de fe postpascual trinitaria en el primer caso, que no se corresponde con lo que pensaba Jesús, quien en su vida no habló en absoluto de la Trinidad. Son, por tanto, secundarios, no auténticos. Respecto a la pregunta de Caifás sobre el mesías hijo de Dios debemos afirmar: tal expresión no quería decir en el judaísmo del momento, y menos en boca de Caifás, que el mesías fuera hijo ontológico, físico de Dios, sino que expresaba una especial relación de afecto y cuidado por parte de Dios con una persona determinada (el rey, o un profeta, por ejemplo). Ninguno de estos textos aparece en los tratados modernos de cristología como palabras auténticas de Jesús expresando su divinidad[24].

3. *Pasajes que proclaman a Jesús como mesías*, vocablo entendido cristianamente como ser especialmente conectado con el ámbito de lo divino. Los más contundentes están relacionados, como es natural, con el apartado anterior, con las preguntas sobre si Jesús era "hijo de Dios" y "mesías" a la vez. Los más importantes son dos: Mt 16,16: "Tú eres el mesías, el hijo de Dios vivo", y Mc 14,61 (ya comentado).

Respecto a estos textos suele sostener la crítica en general: son pasajes que no afirman en absoluto que el "mesías" tenga que ser ontológicamente hijo de Dios, sino "hijo de dios" en el sentido ya citado de "especial afecto" por parte de la divinidad. En el judaísmo que vivió Jesús, el mesías se pensaba como un ser totalmente humano y terrenal. En el s. II, el R. Aquiba aclamó como mesías a Simón bar Kochbá... un guerrero libertador de Israel... un rey terrenal. Igualmente hasta hoy los que son proclamados mesías en el judaísmo son seres humanos como cualquiera de nosotros. Por ejemplo, uno de los últimos rabinos de la secta Lubavitch, en el siglo XX[25]. Jesús nunca explicó en sus palabras que él era un mesías

---

[24] Véase, por ejemplo, M.J. Harris, *Jesus as God. The New Testament Use of* Theos *in Reference to Jesus* (Grand Rapids 1992).

[25] El rabino Menahem Schneerson fue considerado mesías por sus seguidores hasta su muerte en junio de 1994.

distinto a lo que creía la gente que escuchaba sus predicaciones. Según Mc 11, cuando Jesús entra en Jerusalén como mesías, es aclamado por el pueblo de acuerdo con la ideas tradicionales del judaísmo. Jesús no rectifica en modo alguno esta opinión popular, más bien –según el texto evangélico– la refrenda. "Nosotros creíamos que iba a restaurar a Israel"..., dicen los discípulos de Emaús de Lc 24, expresando un sentir tradicional sobre el mesías.

4. *Textos que llaman "Señor"* a Jesús (griego *Kúrios*), no en un sentido banal de señorío terrestre (lo que aparece repetidas veces en los evangelios), sino implicando la divinidad del que es "Señor". El pasaje más diáfano en los evangelios es Mc 12,35-37: "¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? David mismo dijo movido por el Espíritu Santo: 'Dijo el Señor *a mi Señor*: siéntate a mi diestra'...". La tendencia media de los estudiosos del NT afirma a propósito de este texto una de dos cosas: o bien que son palabras auténticas de Jesús que el pronunció refiriéndose a un mesías que no sería él, o bien que son una remodelación de la comunidad primitiva de un dicho probablemente auténtico, pero refundido con un material apologético conocido por otras vías.

Las razones para considerar este pasaje como palabras no auténticas de Jesús son sólidas, aunque sutiles: es secundario, porque en esta clase de discusiones Jesús nunca toma la iniciativa. En segundo lugar, la prueba de que el mesías no puede ser hijo de David –lo que se deduce del texto– no pudo tener importancia para Jesús. Y por una razón: si Jesús se sabía 'hijo de David', habría que suponer que su postura había sido atacada por medio de alguna crítica a su nacimiento. Pero la *tradición sinóptica* no contiene ni una sola palabra de tal crítica. Tercero, si Jesús hubiese criticado el dogma de que el mesías era hijo de David, como parece deducirse del pasaje, este dogma jamás habría tenido un suelo firme en la comunidad primitiva, y lo cierto es que ya Pablo lo conoce y lo acepta (Rom 1,3). Cuarto, el argumento deducible del apotegma es que Jesús, aunque mesías no hijo de David, es algo superior a ser hijo de David, es decir hijo de Dios ontológico. Pero esto es una confesión de fe de la comunidad helenística y tampoco concuerda con la religión de Jesús[26].

---

[26] Cf. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ^{8}1970) 144-46. Existe versión española.

En conclusión, de las 1.315 veces que aparece la palabra "Dios" en el NT no hay ni una sola que diga directamente "Jesús es Dios" (la más parecida a esto es la confesión de Tomás en Jn 20,28), ni tampoco ninguna en la que los críticos estén de acuerdo que procede de los labios del Jesús histórico. Por ello, como conclusión, al menos provisional, podemos afirmar: en opinión de los estudiosos del NT es más que dudoso que Jesús se considerara a sí mismo como Dios verdadero, ya que no conservamos ninguna palabra auténtica suya que lo afirme.

Esta conclusión, junto con el análisis somero de la religión de Jesús hasta aquí ofrecido, nos permite con verosimilitud volver a situar el lugar histórico de la religión de Jesús en el marco del Antiguo Testamento.

5. *El Dios de Jesús*

Los puntos de vista señalados hasta ahora se refuerzan con el análisis de cuál era probablemente el Dios de Jesús, es decir, cómo Jesús concebía a Dios. De este modo, se mostrará también con claridad que el Nazareno no tenía otra conciencia que la de ser hijo de Dios en cuanto criatura humana y mortal de un Padre amante con el que se relacionaba familiarmente.

Para llegar a saber qué pensaba Jesús de Dios, o mejor cuál era el Dios de Jesús, examinaremos brevemente los siguientes aspectos: a) Cómo Jesús designaba a Dios. b) Cuáles son las líneas generales de la figura de Dios, según Jesús. c) El Dios desconcertante[27], y d) Dios como Padre.

a) Salvo en un caso que comentaremos a continuación (el empleo de *Abbá* para designar al Padre), Jesús denomina a Dios sin salirse de las costumbres usuales de su tiempo: lo llama "Poder", el "Gran Rey", "Altísimo", "Cielo", etc. Al igual que otros personajes de su época, Jesús utiliza también la perífrasis para nombrar a Dios, denominándole "El que creó el cielo y la tierra", "El que habita en el Templo", "El que se sienta en el trono", etc.

b) De acuerdo con Oseas 11,9, "Yo soy Dios y no un hombre; dentro de ti yo soy santo", la predicación de Jesús destaca la profunda alteridad de Dios. Dios es otro, totalmente distinto del

---

[27] Para esta síntesis seguimos los pasos del libro ya citado de J. Schlosser, *El Dios de Jesús*.

mundo y del hombre. La diferencia entre “mi Padre que está en los cielos” y la “carne y la sangre” es clara en los evangelios. Dios tiene un poder especial, conocimientos especiales y una bondad especial. Todo esto es normal dentro del judaísmo. Pero la imagen de Dios más peculiar, la que se impone en la enseñanza de Jesús puede percibirse indirectamente a través de las actitudes que Jesús se exige a sí mismo y al hombre ante Dios. Estas son principalmente dos: la fe y la necesidad de una oración continua. Ambas suponen considerarse criatura ante un ser superior.

La fe no es para Jesús simplemente creer que Dios existe –eso se da por supuesto–, sino contar absolutamente con él, poner radicalmente en él toda la confianza. Creer es fiarse de Dios y tener confianza en el obrar divino, en el pasado, en el presente y en el futuro. En el pasado porque Dios obró la salvación de Israel; en el presente porque en él, Jesús de Nazaret, como lugarteniente de Dios, se están realizando los preludios de la llegada del Reino: Satán comienza a ser derrotado; en el futuro, porque el Altísimo establecerá su reino sin fin. Los dos polos del actuar divino son para Jesús la salvación y el juicio. En conjunto, para el Nazareno la fe tiene como objeto a un Dios fiel y seguro, cumplidor de sus promesas. Según la enseñanza de la discusión con los saduceos, a propósito de la realidad de la resurrección de los muertos (Mc 12), esa fe sabe que al morir el ser humano desemboca en las manos de un Dios fiel. Dios no abandona lo que ha escogido. Dios mismo es el bien esperado.

Esta postura supone y postula una actitud de oración continua, sin palabras, privada y secreta. Es una oración de alabanza, pero también de petición silenciosa: Dios sabe lo que necesitan sus hijos, sin decírselo.

c) Este Dios, sin embargo, es un Dios desconcertante, que acoge y ama a los pecadores y que insta al amor de los enemigos. Jesús fundamenta este amor, característico de su predicación, en el hecho de que el hombre debe ser perfecto, porque el Padre celestial es perfecto (Mt 5,48). Es el conocido tema de la piedad judía de la “imitación de Dios”.

d) Pero el rasgo que caracteriza con más fuerza al Dios de Jesús es su aspecto de padre. Es verdad que la invocación y la consideración de Dios como padre no era en absoluto extraña en el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario. Tene-

mos textos que lo prueban sin lugar a dudas. Pero Jesús insistió en el aspecto de la paternidad divina de un modo especialísimo. De entre los textos evangélicos que pueden considerarse como procedentes con casi absoluta seguridad del Jesús histórico, hay como mínimo diez pasajes que nos muestran a Jesús invocando a Dios como padre, tanto en una perspectiva universalista, es decir padre de todos los hombres, como desde una perspectiva más privada: es decir, la paternidad de Dios manifestada, sobre todo, para con los que creen y siguen a Jesús, para con sus discípulos que están dispuestos a recibir el reino de Dios y ponen los medios para estar preparados. Este número de textos es ya excepcional para su época.

Pero, como indicábamos antes, es el empleo del vocablo arameo *Abbá* para invocar a Dios el que indica una característica especial en la pintura de la divinidad por parte de Jesús. Este vocablo no significa "papaíto", como se pretendió en otro tiempo, ni tiene una connotación infantil, como si Jesús se pusiera en tesitura de niño cuando pensaba en Dios padre (J. Barr). *Abbá*, según las más recientes investigaciones, significa tanto "el padre", como "padre mío" (en vocativo) o "mi padre". Lo curioso es que no encontramos hasta bien entrado el s. II ejemplos claros de este uso en los textos judíos antiguos. La originalidad más impresionante de Jesús residiría en el hecho de que sólo él en su época se dirige a Dios reiteradamente llamándole con cariño *Abbá*. Hay que matizar esta afirmación, sin embargo. Teniendo en cuenta que la expresión "Padre nuestro que estás en los cielos" era corriente en el judaísmo del s. I, lo que en verdad llama la atención en Jesús es, no el hecho concreto de la invocación de Dios como padre, sino su familiaridad y confianza para con él.

Nada tiene de sorprendente, afirma Vermes, que la concepción de Dios como padre celestial, típica de la predicación de un Jesús judío, se inserte en el desarrollo del pensamiento en Israel justo donde se espera que debe encajar:

> Trazando un esquema panorámico desde la Biblia a los rabinos, la idea del Padre divino se desplaza en el nivel colectivo desde el creador/engendrador del pueblo judío dentro de la humanidad hacia el protector amoroso y afectuoso de cada miembro individual de la familia. La transformación se inicia con los escritos deuterocanónicos del AT, y sigue con la literatura intertestamentaria, donde Padre-Creador-Señor son aún

> intercambiables. En la época de los sabios tanaítas, en el s. II de nuestra era, el padre celestial es sobre todo el Dios providencial, olvidándose un tanto del Dios rey-juez soberano. La imagen paternal de Dios es muy familiar en el medio en el que se desarrollan los piadosos carismáticos de esa época[28].

Según el mismo Vermes,

> Al intentar situar la doctrina de Jesús en la historia del judaísmo es difícil no darse cuenta de lo próximo que está Jesús de los antiguos piadosos, e incluso de los rabinos de la época de la Misná, mucho más que de la ideología de la comunidad de Qumrán. En toda la literatura de los manuscritos del Mar Muerto no hay prácticamente ningún ejemplo de uso directo de la idea de padre divino y sólo uno, de padre amoroso. Ninguno de los himnos de Qumrán, a pesar de ser la mayoría oraciones individuales, se dirige al Padre, sino al Señor. Una característica negativa de la representación de Dios en Jesús de Nazaret consiste en que –a pesar de su continua predicación del Reino de Dios– se percibe en sus palabras la casi total ausencia de una figura regia y de la humillación del ser humano ante la figura del Señor divino. Por el contrario, la piedad predicada y practicada por Jesús, como la de los *hasidim* posteriores, se caracteriza por una expectación y una confianza sencillas respecto a Dios. En vez de pensar en la tremenda majestad de un juez divino como continuación del advenimiento del día del Señor, Jesús y sus seguidores piden más bien inspiración, ayuda y fuerza de voluntad al *Abbâ* celestial (...) Lo que da frescura a la imagen de Dios que tiene Jesús es el convencimiento de que el creador eterno, remoto, dominador y terrible es también y primordialmente, un Dios cercano y abordable[29].

Llegados al término de esta síntesis sobre la religión y el Dios de Jesús de Nazaret, nos reafirmamos en la conclusión anteriormente defendida: la compleja figura de Jesús, como rabino carismático, sanador y exorcista, profeta, proclamador de la venida del Reino, mesías, no quiebra de ningún modo las coordenadas en las que se enmarca la religión veterotestamentaria. *El lugar histórico de la religión de Jesús se halla plenamente en el Antiguo Testamento y la teología del judaísmo helenístico dependiente de aquél.* Según J. Klausner:

---

[28] Vermes, *La religión de Jesús*, 214-215.
[29] *Ibidem*.

> Con Jesús sólo no se explica el nacimiento del cristianismo como una nueva iglesia. Tras una investigación prolongada, he llegado a la conclusión de que Jesús se consideró a sí mismo ciertamente mesías, y que esperó llevar a Israel la salvación por medio de la penitencia y las enseñanzas morales que predicaba en las ciudades de Israel. Pero nunca pensó Jesús fundar una nueva religión y difundirla entre los otros pueblos[30].

2. La religión de Pablo de Tarso

No es fácil concentrar en pocas palabras lo que constituye la esencia de la religión cristiana en Pablo. Pero como resumen de lo más nuclear de su pensamiento puede valernos bien una síntesis de su doctrina de la salvación del ser humano, pues en ella se hallan contenidas *in nuce* las concepciones cristológicas paulinas, base de su religión.

A. *La concepción paulina de la salvación*

Una publicación de H. Maccoby puede ayudarnos en esta tarea, aligerándonos la labor de condensación. Según Maccoby, la enseñanza de Pablo sobre la salvación del hombre se resume así:

> La humanidad se halla en poder del pecado y de Satán. Esta servidumbre no puede romperse por ningún esfuerzo moral que pueda realizar el ser humano, puesto que su naturaleza moral es demasiado débil. Consecuentemente, la humanidad está condenada a un castigo eterno por parte de Dios. La divinidad, sin embargo, misericordiosa, ha dispuesto un camino de liberación por medio del envío al mundo de su hijo divino. En ese mundo sufrirá una muerte cruel que servirá de expiación por los pecados de la humanidad. Al aceptar el significado de esta muerte con fe y agradecimiento, los seres humanos pueden participar místicamente de ella, a la vez que toman parte en la resurrección y en la inmortalidad del Hijo de Dios. Aquellos que no tienen fe, y persisten en creer que pueden eludir esta condenación gracias a sus propios esfuerzos morales (guiados por la ley de Moisés) se hallan abocados a una eterna condenación[31].

---

[30] J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus* (Jerusalén 1950) 13.
[31] H. Maccoby, *Paul and Hellenism* (Londres 1991) 55.

Esta concepción paulina de la salvación contiene los siguientes elementos:

a) Condición moral de la humanidad desesperada y sin remedio;

b) Descenso de un salvador divino a un cuerpo humano;

c) Muerte violenta, en cruz, del salvador divino;

d) Resurrección y confirmación de la divinidad e inmortalidad del salvador crucificado;

e) Expiación vicaria de los pecados de la humanidad efectuada por la muerte del salvador. Esta expiación sólo se hace efectiva en aquellos que tienen fe en el significado y eficacia de esa muerte redentora;

f) Promesa de resurrección e inmortalidad para los creyentes en el salvador".

La síntesis de Maccoby es buena, y no es necesario detenerse a probarla con textos paulinos, pues es descriptiva y puede admitirse sin dificultad.

Dentro de estos puntos la investigación sobre Pablo ha considerado nucleares los siguientes: a) la figura de un hijo de Dios, que padece, muere y resucita; b) el envío a la tierra, encarnado, de un ser preexistente que actúa como salvador.

Por lo que atañe al cristianismo según Pablo, estos dos puntos se explicitan así: Jesús es el salvador, mesías; es hijo ontológico y real de Dios; es preexistente y señor del universo; ha sido enviado al mundo para redimir, y se ha encarnado en un ser humano de la estirpe de David, a través de María. La redención se logra por la muerte vicaria de Jesús en la cruz. El ser humano que por el bautismo sufre simbólicamente la muerte de Jesús, recibe también por las mismas aguas la promesa firme de la resurrección.

B. *El punto de vista al respecto de la Escuela de la historia de las religiones*

Desde principios del siglo XX la Escuela de la historia de las religiones ha supuesto que esta doble concepción cristiana, formulada por primera vez por Pablo, no es ni puede ser una herencia judía recibida por y potenciada en el cristianismo, puesto que no casa en modo alguno con la tradición del Antiguo Testamento, ni con la del judaísmo helenístico (apócrifos y pseudoepígrafos, [Qumrán], etc.). Entonces, o bien el cristianismo ha creado tales

concepciones por su propia iniciativa (en términos religiosos "por obra del Espíritu Santo"), o bien (más probablemente, según la Escuela) se ha inspirado en las religiones y la religiosidad que le ofrecía el helenismo y su entorno, reinterpretando la figura de Jesús y acomodándola a conceptos de salvación que existían en la religiosidad de ese mundo.

Para probar el punto a) (el Hijo de Dios que padece, muere y resucita) la Escuela de la historia de las religiones aducía dos argumentos. Uno: la religiosidad del mundo pagano había eliminado las barreras entre la divinidad y los humanos, de modo que los conceptos de "hombres divinos" o la de "hijos (físicos) de los dioses" no representaba ningún escándalo. Un judaísmo helenístico, de lengua griega, que viviera en este ambiente, podría dar sin excesiva dificultad el salto desde la consideración de Jesús como un cristo (*mesías*) humano a su elevación al ámbito de lo divino por medio de alguna acción especial de la divinidad. Segundo: la religiosidad de los misterios, con su noción de las "divinidades que mueren y resucitan" ("dying and rising gods", en expresión clásica de Frazer[32]), y su profunda influencia, en todas las capas de la sociedad ya desde el s. V a.C., es más que suficiente para aclarar el nacimiento de concepciones semejantes en el cristianismo. Éste las adopta para explicar la vida y misión de Jesús, una vez muerto éste.

Respecto al punto b) (el envío a la tierra, encarnado, de un ser preexistente que actúa como salvador), se afirmó que fue sobre todo la gnosis, o la atmósfera gnóstica extendida por el Mediterrá-

---

[32] En su obra clásica *La rama dorada*. Cf. a este respecto la excelente síntesis de J. Alvar y C. Martínez Maza, "Cultos mistéricos y el cristianismo", en J.M. Blázquez et alii (eds.), *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas* (Madrid 1995) 515-36. Dentro del catolicismo modernista la postura de A. Loisy fue sintomática y contundente. Escribe en "The Christian Mystery", *The Hibbert Journal* 10 (1911) 51: "Jesucristo fue un dios salvador al estilo de un Osiris, un Atis o un Mitra. Como ellos pertenece por sus orígenes al mundo celeste; como ellos ha aparecido sobre la tierra; como ellos ha realizado una obra de redención universal, eficaz y típica. Como Adonis, Osiris y Atis muere con una muerte violenta, y como ellos ha sido llamado de nuevo a la vida, y como ellos ha prefigurado en su destino el de los seres humanos que toman parte en su culto y conmemoran su aventura mística; como ellos ha predestinado, preparado y asegurado la salvación de aquellos que participan en su pasión". En el presente volumen, cf. cap. X.

neo en todo el s. I de nuestra era, patria de origen de la concepción de un Hombre primordial, hijo o emanación de Dios, salvador celeste que desciende al ámbito terrestre, la que ofreció la base para el surgimiento en el cristianismo de concepciones similares.

Entre los estudiosos de última generación ha sido H. Maccoby quien ha vuelto a defender con más rotundidad el punto de vista de la denominada Escuela de la historia de las religiones. Su modo de argumentar nos parece paradigmático. Por ello, resumimos brevemente su pensamiento acerca de la doctrina de la salvación paulina y sus fuentes en los seis puntos ya mencionados que la caracterizan:

Respecto al punto 1): según Maccoby, es imposible fundamentar la doctrina paulina a partir del AT o de la literatura judía helenística, pues todo el trasfondo de esta literatura defiende que al pueblo elegido le ha sido dada por Dios una Ley con capacidad para observarla, y que cumpliéndola se salva ante su Creador. El legislador no considera que el ser humano esté tan perdido moralmente, tan sujeto a las ataduras del pecado que sin una especial redención divina no puede salir de su maldad. En cuanto a los gentiles, el judaísmo de la época de Pablo opinaba que la ley natural era, en sus mandatos más sustanciales, idéntica a los principales preceptos de la ley mosaica. Por tanto, el gentil que los cumpliera no sería condenado irremisiblemente.

Ni siquiera en los textos más pesimistas de los *Himnos del Maestro de Justicia,* encontrados entre los manuscritos del Mar Muerto, hallamos una concepción tan peyorativa de la situación de la humanidad antes del advenimiento del mesías. En esas composiciones se afirma que existe siempre un resquicio en la voluntad humana capaz de acomodarse a la voluntad de Dios y cumplir su Ley.

La peculiar opinión de Pablo procede de un ambiente distinto del judaísmo y éste no es otro –opina Maccoby– que la atmósfera gnóstica que había invadido el Mediterráneo oriental probablemente ya en el siglo anterior. Para la gnosis, la materia es esencialmente mala. Aunque proceda en último término de la divinidad, la materia es lo más alejado de ella, es el escalón más degradado del ser, condenado a perecer, a la nada. La materia, y *por tanto la parte material correspondiente del hombre que es donde se inserta el pecado*, no tiene posibilidad de redención. Éste y no otro es el

trasfondo que anima el primer punto, el prenotando de la religión de Pablo; no tiene sustento ninguno en el judaísmo.

2) El segundo, el descenso de un salvador divino a un cuerpo humano, supone la doctrina de la preexistencia de ese salvador divino. Ciertamente el judaísmo sectario y esotérico de la época de Jesús conocía ciertas figuras de seres semidivinos, como Melquisedec (en Qumrán), Henoc ("Libro de las parábolas de Henoc") y Metatrón (*Libro de Henoc* hebreo) que poseían ciertos caracteres mesiánicos. Es decir, eran seres que de algún modo iban a ayudar a Dios en sus tareas en los momentos finales del mundo antes de la llegada del Reino, así como también en las labores de juzgar a los malos o regir el cosmos. Pero ninguna de estas figuras es preexistente, ni tampoco descienden propiamente desde su status semidivino a la tierra para salvar a la humanidad[33].

También el judaísmo de época helenística conoce las especulaciones sobre la Sabiduría divina y la Palabra de Dios, casi personificadas, que descienden y habitan en la tierra, en el templo de Jerusalén concretamente, ayudando a la iluminación y salvación del pueblo de Israel. Se ha argumentado que estas figuras judías son el antecedente de la concepción cristiana del descenso y encarnación del mesías. En opinión de Maccoby no puede dudarse de que en parte estas afirmaciones son ciertas. Esas especulaciones semifilosóficas sobre entes divinos que se desgajan de la divinidad para venir a la tierra en auxilio de los mortales pudo ayudar a los judeocristianos primitivos y a Pablo a concebir algo semejante de Jesús. Pero, según Maccoby, nada hay que sugiera en el judaísmo que la Sabiduría o la Palabra divina fueran algo más que unas *personificaciones poéticas*. Jamás recibieron en el pensamiento judío un status real de modo que fueran objeto de veneración, pudieran encarnarse realmente y se identificaran con una figura real y concreta. Según Maccoby:

> Ese concepto paulino de Jesús como un visitante celeste preexistente que llega a la tierra y que realiza una función salvífica en forma humana es totalmente ajeno al judaísmo.

---

[33] En estos momentos estamos resumiendo el pensamiento de Maccoby. Más abajo, y a propósito de la contrarréplica de algunos autores a estas ideas, discutiremos por nuestra cuenta la importancia de estas figuras (y también la de la Sabiduría) a las que alude Maccoby.

> Procede más bien de la noción paulina básica de que la redención debe proceder de arriba, puesto que lo terrenal, material y la naturaleza moral del hombre se hallan demasiado corruptas como para ser salvadas por el esfuerzo humano. El descenso de un ser divino en la materia mala y corrupta es un concepto característicamente helenístico y es totalmente claro en la gnosis. En el fondo deriva de una concepción de la materia mala que es platónica y de la noción de la divinidad prometeica que descuida la prosecución de la perfección y la huida de la materia con tal de ayudar a los mortales. Esa concepción no puede ser judía, pues el judaísmo jamás ha considerado la materia y el mundo como malos[34].

3) La muerte violenta del salvador divino es un tema sobre el que se discute mucho si tiene o no raíces en el judaísmo. El sufrimiento del mesías, ya sea una figura individual o colectiva, sí pudo tener sus puntos de anclaje en textos del Antiguo Testamento como Zac 12,10 ("Y verán a aquél al que traspasaron") o en el siervo sufriente de Yahvé de Isaías 53. Pero todos estos mesías del judaísmo son figuras puramente humanas. El sufrimiento y la muerte del mesías cristiano, sin embargo, son totalmente ajenos al judaísmo, pues comportan la idea de la muerte de un ser divino, preexistente.

Por el contrario, la idea de que una divinidad puede morir es algo muy común en el mundo de la religiosidad helenística y contrasta profundamente con la idea judía de que Dios no puede morir. Los dioses que mueren y resucitan son una concepción común del paganismo. Y si no encontramos en el judaísmo antecedentes de esta noción, ¿hacia dónde mirar? No hay suficientes analogías de ella en el gnosticismo, porque para la gnosis, como ya se ha dicho, el cuerpo no tiene una significación especial. El salvador gnóstico sólo baja a la tierra para salvar a la parte espiritual de los humanos. Debemos mirar a las divinidades que tienen ciertos visos de preexistencia, que se hallan encarnadas en cuerpos mortales y que sufren una muerte y resurrección. Y la única analogía que encontramos en el mundo antiguo para estas ideas es la de las religiones de misterios: Dioniso es desgarrado por los Titanes; Osiris es muerto por el enemigo Set; Adonis es destrozado por

---

[34] Maccoby, *Paul and Hellenism*, 63.

un jabalí, enviado por la divinidad; Atis muere tras automutilarse; Orfeo es despedazado por la ménades…

Es cierto que las analogías con la concepción cristiana de la muerte violenta del salvador son sólo aproximadas, pero son las únicas.

4) La resurrección, inmortalidad y confirmación de la divinidad del salvador crucificado son concepciones en las que se mezclan ideas muy judías, con otras que no lo son. La inmortalidad del alma es una noción de la que el judaísmo carece hasta bien entrado el s. III a.C. Si se examina el libro canónico del *Eclesiastés*, de un pesimismo abrumador, observamos que no hay todavía en él ninguna concepción de la inmortalidad del alma, de la resurrección o de la vida futura. Éstas se generan el judaísmo por influencia de la filosofía espiritualista platónica. Pero en tiempos de Pablo, el judaísmo había hecho grandes progresos teológicos y había llegado hasta afirmar, en contra mismo de los griegos, la resurrección del cuerpo, al menos del cuerpo de los justos.

Como no existían en el judaísmo precedentes de una divinidad que muere, tampoco los había de un dios que resucita. Para la resurrección de una divinidad después de una muerte violenta debemos recurrir de nuevo –afirma Maccoby– a la analogía con la religiones mistéricas. Dioniso es devuelto a la vida por Rea. Adonis, "resucita" al tercer día, Baal, asesinado por Mot, la Muerte, resucita también; Osiris igualmente, etc. Aunque se ha discutido acerca de si estas divinidades mueren realmente y resucitan realmente, tales dudas nacen sobre todo de afanes apologéticos por defender el carácter único y revelado del cristianismo. Tenemos buenas razones para mantener que el concepto de la resurrección salvífica de una divinidad que había muerto violentamente existía en las religiones de misterio en época de Pablo.

5) La quinta idea, la expiación vicaria de los pecados de la humanidad efectuada por la muerte del salvador, está conectada ciertamente con concepciones judías y paganas sobre el valor de los sacrificios. Pero en el judaísmo de la época de Pablo los sacrificios no tenían ningún valor expiatorio. Ése sólo se conseguía por el arrepentimiento y la reparación conveniente. El sacrificio y su aceptación por parte de la divinidad no eran más que la señal externa de un restablecimiento de las relaciones con Dios una vez reparadas por el arrepentimiento previo.

Pablo concibe el pecado como una mancha mística sobre el hombre que sólo puede ser eliminada por un medio místico: el sacrifico de un Salvador. Tal concepción doble es extraña al judaísmo. En el helenismo, sin embargo, era mucho más corriente:

> Aquí encontramos variados ejemplos de víctimas sacrificiales voluntarias, cuya muerte aparta la ira de los dioses y salva a la comunidad del castigo merecido por los pecados. Éstas son figuras humanas, 'obedientes hasta la muerte', cuyo sacrificio expía en momentos de crisis. Pero igualmente importantes en la religiosidad pagana son las figuras sacrificiales humano-divinas de las religiones de misterios, cuyas muertes purgan a su devotos de sus pecados y los hacen aptos para la inmortalidad, rescatándolos así de las crisis continuas de la vida terrena. La religión mistérica más cercana a la concepción de Pablo es quizás el orfismo, la cual, más que otras religiones mistéricas, muestra una actitud negativa hacia los proyectos y preocupaciones humanas, y consideraba sus ritos como una panacea universal para el dilema del ser humano, más que como un otorgamiento de especiales privilegios al iniciado. La muerte de Dioniso en el orfismo poseía un efecto expiatorio para aquellos que participaban de ella místicamente, y la resurrección del dios era la garantía de la entrada del iniciado en una forma nueva y superior de vida, en la cual se superaban los problemas morales[35].

6) El sexto punto, por último, la promesa de resurrección e inmortalidad a los devotos del salvador crucificado, procede de tal modo de los anteriores que es una consecuencia necesaria. Maccoby señala que el concepto judío de resurrección es un tanto distinto del paulino:

> Este concepto no hacía a la resurrección dependiente de la muerte sacrificial de un visitante divino, o de la fe en la eficacia de ese sacrificio. En las creencias judías generales de la época –al igual que en el cristianismo posterior a Pablo– todos los seres humanos, judíos o no, que hubieren llevado una vida virtuosa volverían a recuperar sus cuerpos en los últimos días para participar en la paz, prosperidad y justicia del reino de Dios, concebido, como en el caso de Jesús, no como un reino espiritual e incorpóreo, sino como el cumplimiento de las mejores esperanzas humanas sobre la tierra. La resurrección de los cuerpos debía distinguirse muy claramente en el judaísmo del

---

[35] *Ibidem* 78.

> momento de la inmortalidad de las almas tras la muerte (una creencia también judía, aunque griega en su base), pero que no estaba, curiosamente, tan extendida como la creencia en la resurrección para participar en este reino de Dios terrenal. De este modo, la doctrina judía de la resurrección de los cuerpos estaba imbuida de un humanismo y 'materialismo', típicamente judíos. Toda la historia humana aspira y se orienta hacia un reino mesiánico de cumplimiento humano, y todos los individuos que habían aspirado a ello durante la vida tenían una oportunidad de participar en ese éxito final del Reino[36].
>
> La doctrina de Pablo sobre la resurrección, por el contrario, no está provista de este humanismo, pues se ve condicionada por sus presupuestos gnósticos de la maldad ínsita en la materia y lo corpóreo. Su doctrina se halla totalmente desconectada de la noción de un reino de Dios en la tierra. Para Pablo, por el contrario, la resurrección significa una escapada de la miserable vida mortal hacia una dimensión diferente, en la que el problema del ser humano, compuesto de materia y espíritu, no se resuelva en realidad, sino que se elude. Aunque Pablo mantiene la idea de resurrección corporal carece de este aspecto terreno y humanista del judaísmo, puesto que el nuevo cuerpo sufre una transformación completa de la condición humana, que deviene angélica o supraangélica: el cuerpo espiritual (1 Cor 15,50). Pablo no tiene su mente orientada hacia el establecimiento de una sociedad justa y feliz en la tierra (eso es también el reino de Dios) como meta escatológica. Tal objetivo fue propio de Jesús, de los profetas del Antiguo Testamento y de la apocalíptica judía. En general, esa meta es abandonada por Pablo, puesto que piensa que es imposible de conseguir por una humanidad corrupta. Pablo no tiene la visión de una sociedad humana perfecta; su salvación es enteramente sólo para el individuo, como en los esquemas de pensamiento gnósticos y órficos. Esta salvación consiste en la elevación del individuo humano a un status suprahumano.

La conclusión de Maccoby es, por tanto, que el cristianismo paulino no es judío ni original en estos temas, sino que sus ideas teológicas principales se han inspirado en la religiosidad helenística.

En ello está de acuerdo Maccoby con el común de la Escuela de la historia de las religiones. Esta Escuela sostiene del mismo modo que la doctrina compleja de un hijo de Dios enviado a la tierra como salvador y su muerte y resurrección es externa al

---

[36] *Ibidem* 79, junto con el párrafo que sigue.

judaísmo. Los comparatistas aducen paralelos de otras religiones anteriores al cristianismo, especialmente mistéricas tanto griegas como orientales y también del ámbito iranio. Igualmente, los comparatistas apelan a doctrinas gnósticas que se presumen anteriores al cristianismo. A partir de datos cronológicamente posteriores a Pablo (desde el s. II d.C. en adelante), los comparatistas deducen hipotéticamente estadios de la religión gnóstica previos al surgimiento del cristianismo que influyeron en éste y lo moldearon por analogía o, en algunos casos, por rechazo.

C. *La réplica a la Escuela de la historia de las religiones*

Los adversarios de la Escuela comparatista, bien protestantes o católicos, han atacado estos supuestos (de los que Maccoby es una muestra) con una batería de contraargumentos.

Respecto al primer punto, a), la noción de un Hijo de Dios que padece, muere y resucita, se responde que en el helenismo no existían en realidad divinidades, más en concreto "hijos de Dios" que mueran y resuciten de verdad, y menos *con un efecto salvífico*. No consta tampoco en la religiosidad de los misterios que el iniciado se transforme en hijo de la divinidad y que con ello reciba la salvación. Casi todo lo que sabemos de los misterios procede del siglo II d.C. en adelante, no estando excluido, por tanto, que todo haya sucedido justamente al revés: que las concepciones mistéricas hayan sido influenciadas por similares ideas cristianas, o bien que se haya interpretado la religiosidad de los misterios gracias a analogías cristianas. Finalmente, la pretendida similitud del cristianismo con los misterios se basa en una semejanza de vocabulario. El uso de palabras similares no significa, sin embargo, que se hayan adoptado por el cristianismo las concepciones de fondo que esos vocablos implican. Se utilizaron las palabras, pero se le dio otro contenido.

Respecto al segundo punto, b), el mito gnóstico del envío de un hijo de Dios al mundo como salvador, se sostiene con firmeza que tal mito no existió nunca *antes del cristianismo*. La cronología de las fuentes gnósticas es toda ella tardía; es un acto arbitrario pretender reconstruir un gnosticismo precristiano a partir de estas fuentes para luego probar, a base de este mito gnóstico reconstruido, que el cristianismo se ha inspirado en él, o sencillamente lo ha copiado. Fuera del gnosticismo postcristiano, el mundo antiguo

no conoce el envío de un hijo de Dios al mundo con fines salvíficos. Abunda tan sólo la idea de la "encarnación" de algún alma superior (la de Pitágoras, por ejemplo), que vuelve a la tierra y se introduce en otro ser humano para realizar una misión especial. Pero se trata de una analogía alejada.

El último paso para desmontar la teoría formada por la Escuela de la historia de la religiones consiste en "buscar en casa lo que no puede hallarse fuera", es decir, encontrar en el mundo judío las suficientes analogías, temas y ejemplos que sirvan para demostrar que la plasmación de los conceptos englobados bajo los puntos a) y b) –es decir toda la creación y primera evolución de la cristología cristiana– tenía precedentes en el judaísmo mismo[37].

En este supuesto de la contrarréplica a la Escuela comparatista, el cristianismo no hace otra cosa que evolucionar (en este caso por obra de la aparición reveladora en esta tierra de Jesús de Nazaret) internamente a partir de unos bienes conceptuales generados dentro del judaísmo mismo.

El caso de M. Hengel es paradigmático en el uso de este argumento[38], por lo que conviene que nos detengamos en él como hicimos con Maccoby. Después de criticar como improcedentes metodológicamente las teorías de la Escuela de la Historia de las religiones, Hengel afirma que para los conceptos cristológicos claves –"hijo de Dios" y los modelos mentales con él unidos como la preexistencia, mediación en la obra creativa y envío al mundo– se hallan en el judaísmo suficientes antecedentes[39].

---

[37] Cf. A. Piñero, "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento", en Idem - M. Fernández Galiano (eds.), *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio* (Córdoba 169-70), donde se precisa esta tesis, a saber, hallar en textos como 11QMelq un "precedente claro de una concepción cristiana, el mesías como enviado celeste y de naturaleza semidivina –sin necesidad de recurrir al influjo de concepciones de la religiosidad griega helenística–, y la explicación de cómo entre los judeocristianos pudo darse el paso teológico de proclamar divino a Jesús, una vez que habían definido teológicamente su mesianismo". También Idem en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán* (Madrid 1999), cap. "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento", 287-318. Estas cuestiones serán tratadas más abajo.

[38] Véase Hengel, *Der Sohn Gottes,* especialmente a partir de la p. 73.

[39] Para el concepto "hijo de Dios", cf. *Novela de José y Asenet* 6,2-6; 13,10; 21,3. 4Qflor I 11; 4Q246*;* "preexistencia y mediación en obra creativa": cf. *3 Henoc* (eslavo) (la figura de Metatrón, a quien se llega a llamar "el pequeño Yahvé"), y

El nacimiento y evolución de la cristología primitiva es explicada así por Hengel[40]: Jesús se declaró a sí mismo mesías en vida. Respecto a la noción de un mesías que sufre y muere casi no hace falta mencionar que cada uno de los elementos de ese tema puede rastrearse en la Biblia (de modo especial en Is 53) o en la literatura judía helenística. Lo mismo ocurre con el concepto de resurrección del justo. Jesús se declaró también a sí mismo en vida "hijo del hombre" como figura mesiánica. El cristianismo primitivo sólo tuvo que desarrollar conceptos judíos en torno al título "hijo del hombre" tomándolos de los capítulos correspondientes de Daniel (7 y 11) y de la tradición que se refleja en 1 Henoc (Libro de las Parábolas) y en IV Esdras (7,28; 12,32).

La elección del título "hijo de Dios" para Jesús por la comunidad primitiva no es una copia del exterior (del helenismo), sino una creación espontánea de los seguidores de Jesús, ya que este título expresaba muy bien la especial relación de Jesús con Dios.

La definición del concepto de preexistencia respecto a Jesús salvador (es decir, lo definido por nosotros como salto desde una consideración del Nazareno como mesías meramente humano a ser concebido como perteneciente por derecho a la esfera de lo divino), se suscitó en la cristología cristiana también por sí misma, es decir, por una necesidad interna. No era preciso copiar de fuera. Una vez que se había admitido que Jesús era mesías, hijo del hombre/juez e hijo de Dios, los creyentes debían preguntarse necesariamente qué relación tenía Jesús con la Sabiduría divina y la Ley, que según el judaísmo del momento eran figuras salvíficas, y para muchos entidades divinas personificadas. La mentalidad apocalíptica ayudó aquí: si Jesús era juez de vivos y muertos en los momentos finales, puesto que el final y el principio de los tiempos van juntos, ese juez debía ser una figura que debía existir también al principio de los tiempos.

Una vez que fue admitido entre los cristianos el concepto de preexistencia aplicado a Jesús, la noción de "envío" adquirió por

---

La Plegaria de José (Jacob-Israel es un arcángel que se hace hombre en Jacob), junto con las especulaciones de Filón y el judaísmo helenístico (en especial el *Libro de la Sabiduría*) en torno a la Palabra y la Sabiduría divinas, como hipóstasis personificadas.

[40] Hengel, *Der Sohn Gottes,* 90-130.

sí misma, también sin necesidad de recurrir a analogías externas, contornos más precisos. En efecto, aceptar que Jesús era un ser preexistente acarreaba como consecuencia natural que su envío a la tierra tuviera las mismas consecuencias salvíficas y mediadoras que las adscritas a la Sabiduría y a la Ley, de alguna manera enviadas también a la tierra para salvar. De un modo espontáneo, pues, se consideró que Jesús era la nueva Sabiduría y la nueva Ley. O mejor, que lo que antes se predicaba metafóricamente de estas entidades, ahora podía decirse realmente de Jesús. El envío a la tierra de un ser preexistente supuso, además, la encarnación como es fácil de ver.

De un modo análogo, la conciencia de la preexistencia de Jesús cabe el Padre permitió que en el culto litúrgico primitivo se le diera el título de "Señor". Este título no hizo otra cosa que reflejar el status de Jesús que se estimaba divino, puesto que preexistía junto al Padre.

El paso de lo humano a lo divino en Jesús, como mesías redentor preexistente –sigue argumentando Hengel–, venía ya preparado en ciertos ambiente judíos, como, por ejemplo, en el de los círculos reflejados por la teología del ciclo de Henoc (Henoc ascendido al cielo como hijo del hombre y como Metatrón), o en el de algún apócrifo judío como la *Plegaria de José*, o en la teología de los esenios de Qumrán, en los que hallamos textos que nos hablan de la difusión de conceptos mesiánicos amplios, que se imaginaban al mesías no sólo como rey y sacerdote, sino también como personaje descendido del mundo celeste superior (por ejemplo, Melquisedec).

En conclusión: para el desarrollo de la cristología cristiana no es preciso buscar en el impulso de analogías de fuera (del helenismo). Basta pensar en los gérmenes que se encontraban en el seno del judaísmo mismo, y que evolucionaron por una necesidad interior.

Observaciones a esta argumentación

¿Qué pensar de esta argumentación, que hemos procurado exponer en síntesis objetiva?

En primer lugar, reconocer –como se ha hecho ya en varias ocasiones en este libro– que el furor comparatista a principios del siglo XX de los primeros adeptos de la Escuela de la historia de

las religiones (W. Bousset; R. Reitzenstein; W. Heitmüller), con sus comparaciones forzadas y traídas a veces por los pelos, ha ayudado poco en ocasiones a una impostación correcta del problema de los orígenes de la cristología cristiana y se ha prestado al ataque fácil, y también parcial, de los historiadores más conservadores dentro del cristianismo.

Segundo: las más recientes investigaciones se inclinan a aceptar (véase el capítulo X de este libro) la existencia en las religiones mistéricas, desde luego antes del advenimiento del cristianismo, de la figura global, aunque difusa para nosotros por la falta de testimonios más concretos, de una divinidad que muere y resucita y a la que se rinde culto precisamente en ese aspecto porque ella proporciona bienes importantes para los creyentes. Los fieles celebran los misterios, o las festividades de estos dioses, porque gracias a ello les llega de algún modo la salvación y la inmortalidad[41].

Tercero: destacar la inconsecuencia de admitir que el cristianismo utilizó, aunque con otro sentido, el vocabulario de las religiones de misterios para expresar sus concepciones en torno a la figura del salvador, Jesús, y de su misión. Ello implica reconocer que, aunque falten testimonios literarios expresos, las religiones mistéricas estaban muy extendidas y ejercían una notable influencia antes del advenimiento del cristianismo, tanto como para crear un vocabulario amplio y concreto que invadió de modo genérico el terreno de la religiosidad. El que a mediados del s. II los Padres apologistas y, más tarde, Tertuliano afirmen que los demonios habían copiado del cristianismo los elementos de los cultos mistéricos (para confundir a los paganos y para que no se convirtieran al cristianismo) es una prueba más de la expansión e influencia por todo el Imperio romano de estos cultos en el s. I.

Cuarto: No es lícito afirmar que se puedan tomar prestados términos a una religión para dotarlos luego de un sentido radicalmente distinto en la propia. La utilización de un vocabulario prestado implica necesariamente la aceptación de que ciertas concepciones religiosas son comunes a las dos religiones. De lo contrario tal préstamo sería imposible y contraproducente. Por tanto,

---

[41] Cf. J. Alvar, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano* (Madrid 2001) 108-22.

el cristianismo y las religiones de misterios mostraban concepciones comunes.

Quinto: Una comparación global y aséptica del concepto de salvación/cristología de Pablo con las ideas fundamentales del Antiguo Testamento y del judaísmo helenístico impide aceptar, por muy buena voluntad que se ponga, la tesis subyacente a la argumentación de M. Hengel, A.D. Nock y similares: es imposible reducir o derivar de la religiosidad veterotestamentaria el núcleo de la religión paulina que hemos expuesto más arriba. En la religión del Antiguo Testamento, o en el judaísmo helenístico son imposibles de documentar los puntos de vista radicalmente pesimistas de Pablo sobre la condición moral humana antes del advenimiento de Jesús, y mucho menos pueden aducirse textos para probar el descenso y envío de un hijo físico de Dios, la muerte vicaria de éste y la expiación universal de todos los pecados por el sacrificio del redentor, junto con sus consecuencias de inmortalidad para el creyente.

Por el contrario, puede afirmarse con notable seguridad que, a pesar de las múltiples diferencias perceptibles, el paralelismo entre esta concepción paulina de la salvación y la de las religiones mistéricas es más que evidente. De un modo sintético lo ha expuesto así J. Montserrat:

> La presentación de Jesús como salvador individual que opera a través de su propio sufrimiento y de su propia muerte es un elemento que, genéricamente, *tiene obvios paralelos en la religiosidad pagana contemporánea, y particularmente en los cultos mistéricos del entorno helénico*, arameo, egipcio, iránico, babilónico y Asia Menor. Todas estas modalidades de soteriología individualista habían confluido en la figura-tipo del personaje divino que muere, vuelve a la vida y hace partícipes a sus devotos de su victoria sobre la muerte. Puede hablarse de una misteriosofía genérica que extiende su influencia más allá del ámbito de los cultos particulares, siendo discernible en la literatura y aun en el lenguaje corriente. No hace falta más para situar al cristianismo en su lenguaje específico. Los primeros teólogos cristianos supieron captar la tensión soteriológica del entorno religioso de las ciudades del Imperio Romano y adaptaron a este vector las categoría judaicas de la mesianidad. No son discernibles en la soteriología cristiana ingredientes procedentes de ningún culto mistérico en particular, pero… reducido a sus términos más elementales, el tema (la semejanza de las

> religiones mistéricas y el cristianismo) adquiere solidez y cumple de sobra su cometido, que es ofrecer una característica del cristianismo primitivo absolutamente irreductible a su adscripción al judaísmo[42].

Sexto: No cabe duda de que las concepciones en torno a la Sabiduría divina personificada, a la Palabra de Dios hipostasiada (*Logos*), que sirve de intermediaria en el proceso de la creación, o las especulaciones en torno a la Ley casi como una figura humana que se halla a la vera de Dios desde, o antes, de la creación, ayudaron muchísimo a la aceptación, por parte de los primeros judíos helenísticos pasados a la secta de los nazarenos, de ideas similares que se aplicaron a Cristo, el colmo de la Sabiduría y suprema Ley (cf. capítulo XIII). Debe sostenerse, pues, que tales especulaciones sirvieron de ayuda para conformar y expresar cuál era el pensamiento de esos judeocristianos sobre la esencia y la misión de Jesús. Utilizaron un utillaje intelectual ya formado en el judaísmo helenístico, conformado sin duda gracias a un impulso claro del platonismo medio popularizado[43]. Negar esta influencia supondría cercenar una vía de explicación del surgimiento de la primera teología cristiana que supo sacar de esas concepciones buen partido. Pero *buscar en el judaísmo que un ser humano sea considerado físicamente igual a Dios resulta inútil.*

Séptimo: Lo mismo cabe decir respecto a la insistencia de M. Hengel, junto con diversos investigadores, en recalcar la importancia que tienen ciertos textos mesiánicos de Qumrán[44] para explicar, sin salirse del ámbito del judaísmo y sin recurrir a ningún tipo de influencia externa (por ejemplo helénica), el uso dentro de la comunidad primitiva cristiana de títulos cristológicos y nuevas concepciones mesiánicas que incluyen la divinidad de Jesús.

---

[42] J. Montserrat, "El marco religioso del cristianismo primitivo. Reflexiones y perspectivas", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba 1991) 78.

[43] Esta es la conclusión general de la tantas veces citada obra de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*.

[44] Cf. F. García Martínez, "Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán", en F. García Martínez - J. Trebolle, *Los hombres de Qumrán* (Madrid 1993) 187-223, y "Los manuscritos del Mar Muerto y el mesianismo cristiano", en Piñero - Galiano, *Los manuscritos del Mar Muerto*, 189-206 (cf. n. 37), y "Nuevos textos mesiánicos de Qumrán y el mesías del Nuevo Testamento", *Communio* 26 (1993) 3-31.

Debemos examinar esos textos de Qumrán con especial atención. Respecto al título “Hijo de Dios” se cita el conocido pasaje 4Q246 = 4QHijo de Dios[45]. Ahora bien, este fragmento es oscuro y su interpretación equívoca. No es improbable que los apelativos “hijo de Dios” e “hijo del Altísimo” se refieran no al individuo, sino al conjunto del “pueblo de Dios que se alza”[46], *precisamente* porque el pasaje continúa la teología del *Libro de Daniel*, donde la figura mesiánica es ciertamente corporativa, el pueblo fiel, Israel. Si aceptáramos, sin embargo, que se trata de una referencia a un agente individual de salvación escatológico, personal y con funciones mesiánicas, el texto sería ciertamente un buen ejemplo, *aunque único*, y una cierta ayuda, aunque escasa, para justificar que en el mundo de Qumrán había algún antecedente a la expansión del uso del concepto “mesías”, desde lo humano hacia lo divino, expansión que se dio ciertamente en la primera comunidad cristiana.

El título de “Señor”, en uso absoluto y simple (es decir, tal cual, sin ninguna añadidura del tipo “El Señor de los cielos” o “El Señor de la tierra”), ha aparecido en Qumrán: 11QtgJob 24,6-7 y 4Qen^{b} = 4Q202. Siendo esto así, es también cierto que no puede ya mante-

---

[45] He aquí el tenor de este texto (versión de F. García Martínez, *Textos de Qumrán (*Madrid ^{2}1993) 185-86): Col. I, “[…] se instaló sobre él y cayó ante el trono […] rey eterno. Tú estás airado y tus años […] te verán, y todo venga por siempre […] grandes, la opresión vendrá sobre la tierra […] y grandes matanzas en la ciudad […] rey de Asiria y de Egipto […] y será grande sobre la tierra […] harán y todos le servirán […] grande será llamado y será designado con su nombre. Col. II, Será denominado hijo de Dios, y lo llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra, y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad *Vacat.* Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada. Su reino será un reino eterno y todos sus caminos en verdad y en derecho. La tierra (estará) en la verdad y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra, y todas las naciones le rendirán homenaje, Él es un Dios grande entre los dioses (?). Hará la guerra con él; pondrá los pueblos en su mano y arrojará a todos ante él. Su dominio será un dominio eterno y todos los abismos…”. Véanse un poco más adelante las breves alusiones a este texto.

[46] El texto qumránico presenta notables alusiones a Dn 7. En este pasaje (vv. 18 y 22) el Hijo del hombre tiene un sentido colectivo y se identifica de algún modo con el pueblo judío, el “pueblo de los santos del Altísimo” (v. 27), de quien se dice que “su reino será eterno”.

nerse –como afirmaba la escuela de la Historia de las Formas tras los pasos de W. Bousset– que este título simple proceda absolutamente del mundo helenístico. El uso de Qumrán no permite ya afirmación tan tajante. De todos modos, el número de ejemplos de esta utilización simple del título "Señor" en el mundo de la religiosidad pagana helenística es abrumador si se le compara con el uso judío tan parco y escaso.

Respecto a la expresión "hijo de hombre" (genérica, sin artículo, con la significación de "hombre", "ser humano" [cf. en el NT, Jn 12,34; Heb 2,6; Ap 1,13; 14,14]) debe afirmarse también su presencia en Qumrán (1QapGn 21,13; 11Qtg Job 26,2-3). "No se encuentra, sin embargo, ningún ejemplo de uso de tal expresión en forma de título (mesiánico; con dos artículos: "*el* hijo *del* hombre"), como es el caso del Nuevo Testamento…; así pues, el uso neotestamentario sigue teniendo un carácter original y único"[47].

Si esto es así, puede decirse con cierta seguridad que la expresión "*el* Hijo *del* Hombre" como título mesiánico aparece por primera vez en la historia de las ideas religiosas en la teología de los evangelios sinópticos. Curiosamente, un poco más tarde, en *El libro de las parábolas de Henoc* (1 Henoc 37-71) y en el *Libro IV de Esdras* nos encontramos con una figura similar (el "hijo del hombre" que está ante el Señor de los Espíritus: 1Hen 46, y el "hombre del mar": IV Esd 13). Teniendo en cuenta que no es absolutamente seguro que 4Q246 sea un precedente para la teología del Hijo del hombre[48], y que 1QMelq, 2,1-25[49] tampoco vale como precedente

---

[47] J. Trebolle, "Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento", en García Martínez - Trebolle, *Los hombres de Qumrán*, 246.

[48] Podría valer como antecedente *implícito e indirecto* en el sentido de que 4Q246 nos describiera "un libertador escatológico de naturaleza celeste *semejante al hijo del Hombre de Dn 7*, al que designa como hijo de Dios e hijo del Altísimo": F. García Martínez en *Communio*, 29 (citado en n. 44).

[49] He aquí el texto: "Su interpretación para los últimos días se refiere a los cautivos, de los que dice: 'Para proclamar a los cautivos la liberación… de la heredad de Melquisedec, pues […] y ellos son la heredad de Melquisedec, que los hará retornar a ellos. Él proclamará para ellos la liberación para librarlos [de la deuda] de todas sus iniquidades. Y esto suce[derá] en la primera semana del jubileo que sigue a los nue[ve] jubileos. Y el día [de las expiacio]nes es el final del jubileo décimo en el que se expiará por todos los hijos de [Dios] y por los hijos de [Dios] y por los hombres del lote de Melquisedec… pues es el tiempo

(ya que se trata de un personaje sobrehumano), nos encontramos ante un hecho singular, es decir, la repentina aparición de "hijo del hombre" como título mesiánico en los evangelios de Mc, Mt y Lc y, al cabo de poco tiempo, en dos textos judíos también de finales del s. I d.C. Podemos formular alguna hipótesis que aclare estos sorprendentes hechos.

En nuestra opinión, la adopción de la fórmula "el Hijo del hombre" como título mesiánico es una creación de la teología sinóptica, producida en el ámbito de una comunidad cristiana helenística. Se trata, creemos, de una construcción intelectual y exegética sobre una fórmula aramea (*bar nash[a]*) mal traducida al griego[50] lo que propició una mala intelección de ella. Ello no significa, ni mucho menos, que tal título mesiánico fuera una arbitraria creación teológica cristiana a partir de la nada. Más bien la entendemos como una evolución (junto la de los otros títulos cristológicos) sustentada, ciertamente, en la base de que el Jesús histórico utilizó la ex-

---

del 'año de gracia' para Melquisedec, para exal[tar en el pro]ceso a los santos de Dios por el dominio del juicio como está escrito sobre él en los cánticos de David que dice: 'Elohim se yergue en la asam[blea de Dios], en medio de los dioses juzga… Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios [en ese día, y ellos serán liberados de las manos] de Belial y de las manos de todos los espíritus de su lote]. En su ayuda (vendrán) todos los 'dioses de la [justicia'; él] es qu[ien prevalecerá ese día sobre] todos los hijos de Dios, y pre[sidirá la asamblea] ésta. Éste es el día de [la paz del que] habló [Dios de antiguo por las palabras de Is]aías profeta, que dijo: 'Qué bellos son sobre los montes los pies del pregonero que anuncia la paz… diciendo a Sión 'tu Dios [reina']. Su interpretación: Los montes son los profe[tas...]. Y el pregonero es [el un]gido del Espíritu del que habló Daniel… y el pregonero del] bien que anuncia la salva[ción es aquél del que está escrito que él se lo enviará… 'para conso[lar a los afligidos'… Su interpretación]: para instruirlos en todos los tiempos del mundo […] ella (la comunidad) ha sido apartada de Belial… en los juicios de Dios como está escrito sobre él: 'Diciendo a Sión: tu Dios reina'. [Si]ón es [la congregación de todos los hijos de justicia, los] que establecen la alianza, los que evitan marchar [por el ca]mino del pueblo… Melquisedec, que los librará de la mano de Belial" (col. II, 1-25; versión de García Martínez, *Textos de Qumrán,* 186-7).

[50] Arameo "hijo de hombre" traducido al griego con la añadidura de dos artículos: "*el* Hijo *del* hombre", lo que le hace perder su aspecto genérico de "ser humano" y le da un tono singular, apto para convertirse en título mesiánico. El estudio clásico sobre esta fórmula y su significado es el de G. Vermes en un apéndice al libro de M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Londres ³1967).

presión "hijo de hombre", para referirse a sí mismo como "este ser humano que está aquí"[51]. No es el momento de intentar explicar exactamente el mecanismo de este proceso de adaptación, pero digamos en líneas generales que tal progreso en la cristología va unido a la aplicación del concepto de preexistencia a la figura de Jesús como "hijo de hombre".

Posteriormente al uso sinóptico, y ante esta innovación teológica de los adversarios cristianos, que aplicaban a su mesías un título que tenía sus raíces en el venerado *Libro de Daniel*, otros círculos piadosos judíos *reaccionaron e intentaron corregir esta adscripción a Jesús desviándola hacia otras figuras que no fueran la del mesías de un grupo teológico rival*. El *Libro de las parábolas de Henoc* hace de este reputado personaje tras su ascensión al cielo (71,14), un "Hijo del hombre", una suerte de "mesías" judío *sui generis*, muy especial con rasgos personalizados, un ser como asumido o asimilado a una entidad ya preexistente (caps. 46. 48). En el *Libro IV de Esdras* este mesías será el "Hombre del mar" que viene (desde al ámbito divino) rodeado de nubes del cielo (13,3)[52], dispuesto para la batalla escatológica.

Sea de esta hipótesis explicativa lo que fuere, lo cierto es que los textos de Qumrán arriba mencionados (4Q246 y 11QMelq), los que hablan de Henoc trasladado al cielo (1 Henoc), Metatrón (3 Henoc) también situado junto a Dios, así como la enigmática figu-

---

[51] Deseo insistir expresamente en esta idea: la cristología del NT no se inventa a partir de la nada, sino siempre con una base, apoyándose en dichos o hechos del Jesús histórico que se interpretan con otra luz a partir de la firme creencia en la resurrección y en que con ese evento Dios ha constituido a Jesús Señor y Mesías. A partir de ahí, es sencillo imaginar que a títulos como "Hijo de Dios" se le otorgue un sentido más profundo, distinto en suma al que tenía en el Antiguo Testamento. "Señor", por ejemplo, entendido primero como una manera de dirigirse respetuosamente a un hombre situado en una categoría superior, pasa luego, utilizándolo en sentido absoluto, a tener connotaciones divinas: se equipara a Jesús con la divinidad gracias a la creación simultánea de la teología de la preexistencia. Pero siempre debe quedar claro que estos títulos reinterpretados así suponen un salto teológico, es decir el paso de la figura de un Jesús mero ser humano, un "hijo de hombre" a un personaje divino, "el Hijo del Hombre". Véase también nota 54.

[52] Lo mismo que el Hijo del hombre mesiánico de la tradición sinóptica (Mt 24,30).

ra angélica de la *Plegaria de José* que se encarna en Jacob, pueden suponer un paso adelante en nuestra comprensión de las creencias religiosas mesiánicas o semimesiánicas de ciertos círculos piadosos judíos emparentados con la mentalidad de los judeocristianos. Tales pasajes, aunque escasos y aislados, nos indican ya cómo la concepción de un libertador escatológico, una suerte de supermesías (o coadyuvante de él) celestial podría no ser totalmente ajena y extraña al judaísmo de la época cristiana. En los dos primeros textos mencionados (4Q246 y 11QMelq) se trata *quizá* de la figura de un libertador escatológico, de naturaleza celeste, semejante al *como un hijo de hombre* de Daniel 7. En otro fragmento importante de Qumrán se nos habla de un mesías sacerdotal, aunque no se lo designe expresamente como tal (4Q540)[53], muy relacionado con lo celestial. Estos tres pasajes pueden suponer en el judaísmo piadoso, apocalíptico y sectario un cierto ambiente favorable a la ampliación del concepto "mesías" desde lo terreno hacia lo divino, como antes dijimos[54]. El cristianismo, emparentado con estos círculos, seguirá esta vía incipiente.

Es preciso, sin embargo, formular una reserva: los precedentes no son tan válidos como se ha pretendido. Si se analizan con cuidado todos estos pasajes, se llega a la conclusión de que todas esas figuras son simplemente suprahumanas, quizás angélicas[55] (4Q246; 11QMelq; el ángel Jacob de la *Plegaria de José*), no

---

[53] Véase García Martínez, "Nuevos textos mesiánicos", 20ss, y A. Piñero, "Los manuscritos del mar Muerto y el Nuevo Testamento", en Trebolle (ed.), *Paganos*, 166s. Las palabras clave de este fragmento son: "Y expiará por todos los hijos de su generación, y será enviado a todos los hijos de su pueblo. Su palabra es como la palabra de los cielos, y su enseñanza según la voluntad de Dios".

[54] Con otras palabras: también para ciertos círculos judíos el mesías deja de ser meramente humano; está de algún modo relacionado con lo divino. Esto ayuda a que se pueda dar en el cristianismo sin trauma psicológico notable el salto teológico antes mencionado, de un Jesús humano a otro divino.

[55] Es preciso tener en cuenta que, en ciertos círculos, en los principios de la cristología la fe situaba a Jesús junto a los ángeles, al lado de Dios Padre. Entre los creyentes sencillos pudo darse una suerte de cristología "angélica" que hacía de Jesús resucitado un ser a nivel de esos espíritus (aún no Dios plenamente). Este tipo de especulación se apoyaba probablemente en ideas judías similares a las que aquí hemos reseñado someramente (Henoc, Metatrón, ángel Jacob). La primera parte de la *Epístola a los Hebreos* lucha enérgicamente contra este tipo de cristología restringida: Cristo, el Hijo, es superior a los ángeles (1,5-2,18).

mortales al fin y al cabo, y que, por tanto, no valen como término de comparación con el *Jesús histórico*, meramente hombre. En el doble caso de Henoc, debe admitirse que éste tiene poco que ver con la misión de Jesús. Henoc (1 Henoc 71-73), transportado a los cielos y convertido en "Hijo del Hombre" junto a Dios, no baja luego a la tierra como un mesías, ni tampoco traspasa estrictamente el ámbito de lo humano como Jesús.

Metatrón no es un caso especial, a pesar del interés que M. Hengel muestra por este personaje[56]. En primer lugar, el texto del libro 3º de Henoc es muy tardío. Las dataciones varían desde el s. III y IV hasta el IX de nuestra era[57]. Después de las críticas de M. Hengel a la utilización por R. Bultmann y sucesores de material gnóstico de los siglos II al IV/V d.C. para reconstruir el gnosticismo del s. I, no se explica bien la utilización por él de este texto tan tardío para reconstruir una teología judía del paso del *status* humano al divino durante la primera mitad del s. I.

Además, la figura de Henoc-Metatrón no casa con la de Jesús. Henoc-Metatrón fue trasladado al cielo y convertido en un ángel. Allí queda instalado con la función de lugarteniente o visir de Dios, de modo que puede denominársele "Príncipe del Mundo", o "Segundo Yahvé". Aunque los paralelos con concepciones neotestamentarias de la intronización de Cristo en el cielo, y la heroización de un ser humano hasta rango casi divino son claras, no existen, sin embargo, en el caso de Metatrón concomitancias algunas con la teología de la preexistencia, envío al mundo como salvador y encarnación, típicas de la cristología cristiana. El mismo Hengel debe reconocerlo[58].

A partir de estas perspectivas, y por conceder a los textos de Qumrán la estima que merecen como fuente de luz para la comprensión del nacimiento del cristianismo, estamos de acuerdo, con

---

[56] Hengel, *Der Sohn Gottes*, 73-5.

[57] Cf. M. Ángeles Navarro, "Libro Hebreo de Henoc (Séfer Hekhalot)", Introd., 206-7, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV (Madrid 1984): Odeberg, siglos III - IV; Scholem, siglos V - VI; Grüenwald, s. VI; P.S. Alexander, entre 450 - 850; J.T. Milik, siglos XII o XIII. Los comienzos de la especulación sobre Metatrón pueden rastrearse, sin embargo, hasta el s. II de nuestra era, puesto que aparece en los libros gnósticos *Pistis Sophia* y *Libro de Jeú*.

[58] Hengel, *Der Sohn Gottes,* 76.

alguna leve matización (cf. nota siguiente), con el juicio conclusivo de F. García Martínez:

> El Cristo (del Nuevo Testamento) aglutina en una sola imagen las diversas facetas de las figuras mesiánicas a las que se ha llegado en Qumrán mediante el desarrollo de las ideas seminales del Antiguo Testamento. El Cristo del Nuevo Testamento es a la vez un *mesías - sacerdote*, un *mesías - rey*, un *profeta - como Moisés*, un *siervo - sufriente*[59] y un *mesías - celeste*. La comunidad cristiana ha atribuido claramente a una persona histórica del pasado, cuyo retorno se espera en el futuro escatológico, todos los rasgos de las figuras mesiánicas que el judaísmo precristiano había desarrollado a partir del Antiguo Testamento y que ahora podemos conocer gracias al descubrimiento de los manuscritos de Qumrán[60].

A esta precisa síntesis añadiríamos: el mesías cristiano es todo esto, sí, pero además no sólo "celeste", sino hijo físico, ontológico, de Dios. Aquí radica la diferencia esencial e insalvable con el judaísmo.

Así pues, una conclusión razonable de lo dicho sería aceptar que el judaísmo helenístico, a pesar de la riqueza comparativa contenida en los llamados apócrifos o en los manuscritos del Mar Muerto, "no nos aclara directamente el misterio cristiano", en palabras del mismo F. García Martínez[61]. Los escasos "precedentes" judíos se quedan en el ámbito de la analogía y no valen para aclarar el salto teológico que supone el paso de un "hijo de hombre"

---

[59] Según Trebolle, la idea de un mesías sufriente no aparece claramente en Qumrán: "Los textos de Qumrán aplican con frecuencia el título de 'siervo' a Moisés, a David y a los profetas. En los textos oracionales la expresión 'tu siervo' equivale a la simple referencia pronominal 'yo'. Ningún texto de Qumrán ofrece, sin embargo, la expresión 'siervo de Yahvé' típica de las profecías bíblicas sobre el Siervo sufriente (Is 40-53). No puede decirse que el motivo de un mesías sufriente sea en modo alguno característico del Antiguo Testamento. Este motivo se encuentra por el contrario en el Nuevo Testamento y sólo en pasajes de la obra lucana, sea en el evangelio o en los *Hechos de los Apóstoles* (Lc 24,26; Hch 3,18; 26,23)": J. Trebolle, "Los Textos de Qumrán y el Nuevo Testamento", en *Los hombres de Qumrán* (n. 44), 246. Pero cf. recientemente I Knohl, *El Mesías antes de Jesús* (Madrdi 2004) y su interpretación de 4Qe/a y 4Q 491

[60] "Qumrán y el mesías del Nuevo Testamento", *Communio* (n. 44), 31.

[61] García Martínez, "Los manuscritos del Mar Muerto y el mesianismo cristiano", en Piñero-Galiano (eds), *Los manuscritos del Mar Muerto*, 206.

puramente humano, de un "mesías" terrenal como debió de ser el Jesús de la historia, a un "hijo de Dios" ontológico y a un mesías humano y celeste a la vez.

Por ello, para la historia de las ideas cristianas, la cuestión del *origen* y *nuevo significado* de los títulos cristológicos no se resuelve satisfactoriamente señalando tan sólo ciertos paralelos seminales o verbales en el Antiguo Testamento o en Qumrán (por otra parte bien escasos, como ya hemos insistido, dentro de la pléyade de textos mesiánicos o semimesiánicos judíos). El profundo cambio de contenido teológico de los títulos cristológicos cristianos pudo verse ayudado por el ensanchamiento de conceptos judíos, pero exige otra explicación *en cuanto al origen de tal cambio*. Los paralelos con Qumrán no bastan, porque se quedan cortos[62].

Y puesto que lo que se discute en esta problemática cristológica es la constatación de una diferencia específica entre el judaísmo y el cristianismo, y el lugar de procedencia de esa diferencia, debe afirmarse también, en general, que no parece muy sano metodológicamente buscar esa diferencia específica en el seno del mismo judaísmo:

> Si bajo el lema 'para qué buscar fuera de casa lo que podemos encontrar dentro', llegamos a afirmar que el Antiguo Testamento, en los textos de Qumrán (o en otros del judaísmo helenístico) hallamos *todas las claves* para el desarrollo teológico del cristianismo, que no hay en absoluto nada en el Nuevo Testamento para lo que no pueda hallarse un parangón en el judaísmo helenístico y en especial en los textos de Qumrán; si sostenemos que son explicables todas las diferencias específicas del cristianismo respecto al judaísmo apelando a textos y concepciones judías, tenemos que llegar necesariamente a la afirmación de que el cristianismo se constituye como una verdadera religión, como algo nuevo, diferente específicamente del judaísmo, utilizando elementos teológicos –algunos conocidos últimamente gracias a los textos qumranitas– que son todos absolutamente judíos. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, lo que hace a una religión, en concreto la cristiana, específicamente diferente de la religión madre, en este caso la judía, no puede proceder del mismo seno materno, y ni siquiera de una derivación sectaria de este seno. Hay que

62. Quedan cortos porque la idea de la filiación física divina de Jesús impregna todos los títulos cristológicos y les otorga un contenido distinto y profundo.

> buscar en otro lado. Y en la historia de las ideas religiosas para un proceso de divinización como el que ocurre con Jesús tenemos múltiples ejemplos y analogías en el mundo grecorromano anterior y contemporáneo al cristianismo, no en el mundo judío. Qumrán, o el judaísmo helenístico no son un precedente absoluto para estas ideas propiamente cristianas. Sí es interesante percibir, sin embargo, que el terreno teológico podía irse preparando y que las nuevas ideas cristianas al respecto podían no caer en un ámbito que las considerara una locura totalmente rechazable[63].

Quizás el lector se haya sentido abrumado en esta selva de análisis y discusiones. Por ello, sinteticemos: por mucho que el concepto "hijo de Dios" se considere enriquecido, ampliado y ensanchado en el judaísmo helenístico respecto a concepciones más angostas de la misma expresión en el Antiguo Testamento, y por mucho que se admita que el sintagma "hijo de Dios" se aplica en época helenística a sabios, carismáticos, místicos, incluso a una figura obscuramente mesiánica como la que aparece en 4Q246 o 4Q491, se debe concluir que, en esos contextos judíos, se trataba siempre de designaciones esencialmente metafóricas que competían a hombres de unas cualidades excepcionales, o bien a seres celestiales que no participan de lo humano; que tal denominación, y otras análogas, nunca hacen alusión, como en el caso de Jesús en la teología del Nuevo Testamento, a una filiación ontológica, real y física divina, que conlleva la preexistencia, la mediación en la obra creativa de Dios y la encarnación.

Por el contrario, se debe tener en cuenta que en la religiosidad helenística grecorromana el puente entre la divinidad y los mortales es mucho más patente, y que se admite sin rubor la existencia de seres humanos generados directa y físicamente por los dioses, o se concibe con absoluta facilidad el paso de humanos, tras la muerte, al ámbito absoluto de lo divino. Es cierto que de la figura de un "Zeus padre de los dioses y de los hombres"[64] no hay un paso directo a la concepción de *un* hijo ontológico de *un único* Dios. Pero, también es igualmente cierto que la distancia es pe-

---

[63] En Piñero - Galiano, *Los manuscritos del Mar Muerto*, 113.
[64] Homero, *Ilíada* I 544; *Odisea* I 28, etc.

queña, mientras que el abismo entre las concepciones del “hijo de Dios” del judaísmo helenístico y las del cristianismo, cuando afirma que Jesús es hijo real de Dios, es inmenso y casi imposible de franquear.

D. *El lugar histórico del cristianismo de Pablo*

En resumen, el lugar histórico del cristianismo de Pablo, tal como puede deducirse de su teología de la salvación por y en Cristo y de la expresión clara por vez primera de la preexistencia de Jesús y de su status divino, es un judaísmo muy helenizado por la aceptación de esas dos categorías (divinidad de Jesucristo; nuevo concepto de la salvación) que constituyen su diferencia específica respecto al judaísmo. Tales categorías se corresponden con el pensamiento filosófico-religioso helenístico (la proclamación de Jesús como Dios al estilo de una hipóstasis divina) y con la religiosidad helenística difusa[65] del ambiente en el que se desarrollaban las religiones de salvación o mistéricas (Cristo como salvador universal).

No significa esto que Pablo y sus predecesores se dedicaran burdamente a copiar de la religiosidad helenística, sino que aplicaron conscientemente a Jesús (pues se creían con todo el derecho) los títulos que en su entorno se otorgaban a las divinidades salvadoras. A partir de esta reinterpretación global de la doctrina y misión de Jesús, que Pablo debe a una visión/conversión casi instantánea (según *Hechos*), el Tarsiota se constituye en el creador y organizador *consciente* de un *nuevo Israel*, que tiene su base no ya en la Ley y en la alianza antigua, sino en una nueva alianza fundamentada en lo ocurrido en Cristo. El “nuevo Israel” se transformará pronto en una nueva iglesia. Aunque de hecho no pretendiera crear religión nueva alguna, Pablo pone los cimientos ideológicos de una teología cristiana novedosa, un nuevo sistema religioso que es, a la vez, distinto del judaísmo y del paganismo, aunque el Apóstol lo considere un judaísmo renovado[66].

---

[65] Una “misteriosofía genérica y popularizada que extendió su influencia más allá del ámbito de los cultos particulares”, por emplear de nuevo una expresión acuñada por J. Montserrat, en el texto citado en n. 36.

[66] Cf. Klausner, *Von Jesus zu Paulus*, 536.

3. La teología de Juan

Como en el caso de Pablo, no se trata aquí y ahora de hacer una disección completa de la teología del Cuarto Evangelio, sino de detenernos tan sólo en aquellos puntos, singulares en Juan, que sirven para caracterizar el lugar histórico de la teología del autor del IV Evangelio respecto a la de Jesús.

A. *La interpretación de R. Bultmann*

Es bien sabido que el autor más representativo de la Escuela de la Historia de la Religiones que defiende la encardinación del pensamiento de Juan en un gnosticismo temprano es R. Bultmann. He aquí una síntesis de su pensamiento:

> Juan presenta la figura de Jesús en las formas que ofrecía el *mito gnóstico del redentor*[67], el cual había influenciado, en el tiempo anterior a Pablo e incluso en su tiempo, el pensamiento cristológico del cristianismo helenístico. Ciertamente,

[67] Estos son los rasgos esenciales de ese mito tal como Bultmann lo reconstruye a partir de fuentes gnósticas de los siglos II al IV de nuestra era: El mito supone la existencia de un eón "Hombre primordial" (en alemán "Urmensch"), una figura llena de luz y de bondad divinas, cuyo ámbito se halla en el mundo celeste, que por un desgraciado y complicado proceso intradivino resulta desgarrada y dividida en pequeñas partículas. Éstas son las almas humanas que resultan así sembradas en un mundo de tinieblas. Es misión de los demonios, las fuerzas del mal, hacerles olvidar en ese mundo su origen divino. Para que esto no suceda, Dios envía al redentor en forma corpórea para despertar en esas almas el sentimiento de su origen divino, liberarlas de la obscuridad (el cuerpo y la materia) y conducirlas a su morada celeste. El redentor proclama esta verdad y concede el conocimiento (gnosis) de ella. Las almas individuales de los "pneumáticos", u hombres espirituales, no son, pues, otra cosa que partes, fragmentos, de aquella figura luminosa, y constituyen, por tanto, en su totalidad esa figura. Para que ésta quede por completo liberada deben esos fragmentos ser también liberados y reunidos. Puesto que el mundo de las potencias demoníacas se desplomará si se les priva de las chispas luminosas, los demonios vigilan celosamente e intentan adormecer las almas de esos hombres espirituales mediante el ruido y la embriaguez de este mundo. Intentan emborracharlos y hacerlos caer en el sueño a fin der que olviden su patria celestial. Cf. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981) 221; A. Piñero, "La Gnosis", en J.M. Blázquez et alii (eds.), *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas* (Madrid 220-3). Igualmente, cf. comentarios críticos a esta concepción en S. Neill - T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (Oxford ^{2}1988) 241-2.

en Juan faltan los motivos cosmológicos del mito; falta sobre todo la idea de que la redención que trae "el Enviado" es la liberación de las preexistentes chispas de luz que son retenidas presas por los poderes demoníacos de este mundo inferior. Pero, por lo demás, Jesús aparece –al igual que en el mito gnóstico– como el hijo de Dios preexistente a quien el Padre ha revestido con la plenitud de poder y ha enviado al mundo. En este lugar, apareciendo como hombre, habla las palabras que el Padre le ha dicho, y realiza las obras que Él le ha encomendado. Mientras tanto, no se halla desligado del Padre, sino que se encuentra, como un enviado sin error y sin engaño, en sólida unidad con él. Viene como la 'luz', como la 'verdad' y como la 'vida' en cuanto que aporta por medio de sus palabras y de sus obras, luz, verdad y vida, y llama a los 'suyos' hacia él. Mediante el 'yo soy' se revela en sus discursos como el enviado, pero únicamente los 'suyos' lo entienden. De esta manera su venida separa a los que escuchan su voz, que se convierten en videntes, de los otros que no entienden su lenguaje, que se imaginan ver pero permanecen presos en su ceguera. El mundo, de donde él llama a los suyos, lo desprecia y lo odia. Pero él abandona el mundo; así como 'ha venido', así se 'marcha' y se despide de los suyos, por los que ruega al Padre en su oración. Pero también su marcha pertenece a la obra de salvación, ya que mediante su ascensión abre el camino a los suyos hacia la morada celeste donde los acogerá"[68].

B. *Crítica y contraargumentos*

La irritación ante esta interpretación gnóstica bultmanntiana del carácter teológico del Evangelio de Juan ha sido inmensa por parte de los críticos de la Escuela de la historia de las religiones. M. Hengel, apoyado especialmente en C. Colpe[69] y A.D. Nock[70], se

---

[68] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 429.

[69] C. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule* (Gotinga 1961).

[70] Especialmente en A.D. Nock *Essays on Religion and the Ancient World* I y II, Oxford 1972. Cf. especialmente II 958: "Es totalmente ilegítimo el procedimiento de tomar textos maniqueos u otros, llenos de ecos del NT, y reconstruir a partir de ellos algo que, supuestamente, se halla en el transfondo del NT". Cf. E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences,* Londres 1973. Cf. para una discusión de este tema, A. Piñero - J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción el estudio de los primeros escritos cristianos* (Córdoba 1995) 309-11, y D.A. Black, "El grupo de Juan. Helenismo y Gnosis", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 311-2.

indigna ante “un ejemplo típico de una formación mítica moderna, casi pseudocientífica, que no considera, prescinde o manipula a voluntad la cuestión fundamental de la investigación histórica, a saber la cronología”[71].

La crítica se centra en los dos puntos que más arriba indicábamos: a) la utilización de fuentes tardías para reconstruir este mito gnóstico, y b) la inexistencia de textos que fundamenten antes del s. II d.C. la realidad de este mito del redentor. Esta crítica afirma –en paralelo con lo anteriormente dicho– que es justamente el cristianismo, con su figura de Jesús como redentor, el preciso catalizador que, recogiendo motivos teológicos dispersos, llega a precipitar en un conjunto coherente elementos antes sueltos. De este modo, el “mito gnóstico del redentor” no sólo no existía antes del cristianismo, sino que es una copia gnóstica del cristianismo mismo.

A esta crítica tan contundente pueden realizarse algunas observaciones a tenor de lo que hemos expuesto ya en el capítulo XIII sobre el Evangelio de Juan.

En primer lugar y sobre a): hemos dejado ya constancia en la sección 4.A del capítulo XIII de *la verosimilitud de la tesis de la existencia de una gnosis precristiana, muy probablemente judía*. A ello se consagra por entero también el capítulo XVIII. No hay por tanto un “pecado” metodológico en la base misma de la argumentación.

En segundo, respecto a b): si se admite la procedencia precristiana, o al menos simultánea al cristianismo, de la doctrina sobre la redención que se expresa en los estratos paganos del *Apócrifo de Juan* de Nag Hammadi[72]*, tendríamos en este texto un dibujo muy interesante de la figura, o figuras, del redentor gnóstico, independiente y anterior o coetáneo con el cristianismo*, con notables concomitancias con los rasgos que en el capítulo XIII hemos señalado

[71] Hengel, *Der Sohn Gottes*, 53.

[72] La *fecha de los tratados en sí* contenidos en los códices de Nag Hammadi es, o puede ser en algunos casos, muy anterior al momento en el que los libros fueron copiados. Del *Apócrifo de Juan*, por ejemplo, sabemos que existía ya por lo menos a finales del s. II, pues fue utilizado por Ireneo de Lyon en su obra, *Refutación de las herejías*. Texto en Piñero - Montserrat, *Textos gnósticos* I, 229-58.

para la figura del redentor en el Evangelio de Juan. A este respecto debemos mencionar de nuevo otra sección del trabajo de Luise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt,* que nos parece fundamental[73]. El Redentor de este tratado, *El apócrifo de Juan*, se presenta bajo diversas figuras: el Pensamiento (gr. *epínoia*) de la Luz, el Espíritu, la Madre, el Autoengendrado (Pensamiento divino o Logos)[74]. Su función salvadora se expresa siempre como un "envío" y un "descenso" al mundo[75]. El redentor es la autorrevelación de Dios que se dirige al prisionero en este mundo para redimirlo. Es cierto que no se habla en este texto de "la prehistoria del Salvador antes de confrontarse con su tarea redentora", ya que el autor del *Apócrifo* no muestra interés "en la personalidad o el destino del Redentor", sino en su envío y descenso, que se dibujan sólo con la mente puesta "en la situación del prisionero en este mundo". Schottroff concluye que esta concepción de un redentor gnóstico del *Apócrifo de Juan* no se ha generado por una influencia del cristianismo, extremo asegurado por el carácter no cristiano del texto en el que aparece esta figura de salvador. Existen otros textos gnósticos, no cristianos, que no muestran interés por pintar o describir rasgos personales de esta figura del redentor. Sólo en la época cristiana, y bajo su influencia, los gnósticos comienzan a dibujar con trazos más concretos el destino y la persona del Redentor, normalmente con rasgos de Jesús. Pero el modelo y tipo intelectual del redentor existía antes.

---

[73] "El creyente y el mundo hostil". Subtítulo *Beobachtungen* zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium ("Observaciones al dualismo gnóstico y a su significado en Pablo y en el Evangelio de Juan) (Neukirchen 1970). Para el origen precristiano de la concepción del Salvador es también interesante M. Goulder, "Colossians and Barbelo", *NTS* 41 (1995) 601-19: "Mi propósito en este artículo es trazar una comparación entre (las ideas de los adversarios de Pablo en Col) y un documento gnóstico temprano, el *Apócrifo de Juan*, que tiene claras raíces judías. Intento también explicar que Col es la respuesta de Pablo a una 'contramisión' judeocristiana que predicaba un mito parecido –aunque con forma distinta– al que aparece en el ApJn" (601).

[74] Schottroff, *Der Glaubende,* 111-4.

[75] *Papiro Berolinense* 51,8-10; 60,12; 63,17 para el "envío"; *ibidem,* 63,18; 65,4; 67,2, para el "descenso". Estos conceptos están explicados en la introducción a la gnosis (especialmente la de Nag Hammadi) de Piñero - Montserrat, *Textos gnósticos* I, 1-118: "Introducción General".

C. *La remodelación de la tesis de Bultmann*

Hemos intentado explicar en el capítulo XIII cómo nuestra propuesta de intelección del IV Evangelio significa una remodelación en profundidad de la tesis de Bultmann. Y hemos sostenido que, en cualquier caso, el pensamiento teológico del Evangelio de Juan se explica admirablemente a partir de motivos gnósticos y de lo que puede llamarse una mentalidad gnóstica incipiente.

El marco intelectual del Evangelio de Juan emplea temas y motivos que más tarde han de ser caracterizados como gnósticos *tanto en escritos cristianos como en otros que no lo son*[76] y, por consiguiente, no pueden calificarse como peculiares del judeocristianismo. Tales motivos pertenecen al tesoro ideológico general de la gnosis y se desarrollarán plenamente en los sistemas gnósticos del siglo II. Esos motivos se caracterizan correctamente como gnósticos ya que pivotan alrededor de un dualismo antimundano y de la concepción de un Enviado - Revelador - Redentor preexistente, que desciende, revela, asciende al cielo, y a una idea de la salvación que consiste en un proceso intelectual de conocimiento (gr. *gignóskein*; la fe).

Si partimos de las premisas y conclusiones de la primera parte de este capítulo ("La religión de Jesús"), aparece claro que el núcleo central de la reinterpretación de la figura y misión de Jesús de Nazaret por parte del autor del IV Evangelio consiste en hacer de la figura compleja y atrayente de un rabino carismático, profeta, apocalíptico, proclamador del reino de Dios, mesías..., *sabio ante todo* pero humano al fin y al cabo, un ser preexistente, *Logos*, que vive desde toda la eternidad cabe Dios y que es la personificación

[76] La distribución de los escritos de Nag Hammadi es significativa a este propósito: tratados estrictamente paganos son *Trueno, Enseñanza Autorizada, Sentencias de Sexto, Zostriano y Allógenes*. Como pertenecientes a la gnosis hermética se han señalado: *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada; Asclepio*. Como estrictamente judías, no cristianas, se han señalado *Apocalipsis de Adán; Paráfrasis de Sem; Tres estelas de Set*; como originariamente judías aunque hayan recibido luego un ligero barniz de cristianismo o hayan sido reformadas (o reeditadas) para introducir en ellas conceptos cristianos, pueden considerarse las siguientes: *Hipóstasis de los arcontes; Apócrifo de Juan; Evangelio de los egipcios, Pensamiento Trimorfo; Eugnosto; Origen del Mundo; Norea, Marsanes, Exposición sobre el alma*.

de la Sabiduría reveladora y redentora. En este aspecto "Juan" se enmarca dentro de la tendencia progresiva de la teología neotestamentaria a lo largo del s. I que conforma una cristología cada vez más "elevada".

Los estudiosos del NT han señalado muchas veces cuáles son los hitos principales de esta cristología progresiva. El primer paso se halla en el discurso de Pedro en Hch 2,32.36 ("A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos"... "Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado"), y en la tradición expresada por Rom 1,3-4: "Acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios poderoso según el Espíritu de santidad *a partir de la resurrección de entre los muertos*". En este estadio de la cristología el hombre Jesús pasa al ámbito de lo divino ("Hijo de Dios" y "Señor") *sólo después de la resurrección*.

El segundo hito, a tenor de la interpretación de muchos investigadores, se halla en el Evangelio de Marcos. En este escrito es *en el acto del bautismo* cuando Jesús es trasladado por la potencia del Espíritu a un ámbito superior: "En el instante en el que salía del agua vio los cielos abiertos y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y se dejó oír de los cielos una voz: 'Tú eres mi hijo amado, en quien me complazco'" (Mc 1,10-11 (cf. Heb 1,5: "¿A cuál de los ángeles dijo alguna vez: 'Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy'; y luego: 'Yo seré para él padre y él será hijo para mí'"). Se nota la progresión en el adelanto cronológico de la participación en lo divino: desde el momento de la resurrección (*Hechos; Romanos*) a un instante de la vida terrena, el acto solemne del bautismo en el que un ser humano es adoptado como hijo de Dios por la irrupción del Espíritu (Evangelio de Marcos).

El tercer hito lo ofrecen los capítulos 1 y 2 de los evangelios de Mateo y Lucas. En ellos parece corregirse expresamente el tenor del discurso de Pedro en *Hechos* y la tradición recogida por *Romanos* junto con la posible tesis adopcionista del Evangelio de Marcos. Mateo y Lucas afirman: Jesús no es un hijo de Dios adoptado en el bautismo; lo es *antes*, *desde el momento de su concepción*. "Lo concebido por ella (María) es obra del Espíritu Santo (Mt 1,20); "La virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios" (Lc 1,35).

El último escalón de esta tendencia, que retrotrae cada vez más hacia los principios el origen divino de Jesús, se percibe con esplendor ya en el prólogo del IV Evangelio. Jesús es Hijo de Dios, *Logos* del Padre, no ya desde su concepción mundana, sino antes, desde toda la eternidad: "Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios".

D. *El lugar histórico del cristianismo del IV Evangelio*

Si se acepta la hipótesis hasta aquí defendida de que la reinterpretación teológica de Jesús del IV Evangelio se explica correctamente en clave gnóstica, *el lugar histórico del cristianismo representado por el grupo que se hallaba detrás de ese evangelio es la gnosis mediterránea del s. I de nuestra era en el más amplio sentido de la palabra*. Es decir, una gnosis aún no perfectamente formada y consolidada como un sistema gnóstico cerrado (lo que tendrá lugar más tarde, a lo largo de los siglos II y III), sino como una "atmósfera", una "disposición mental", un gnosticismo primitivo y primario formado por un conjunto de temas y motivos caracterizados por y aglutinados en torno a los dos elementos principales que mencionábamos más arriba: un dualismo esencial y una concepción precisa del Revelador celeste, enviado a los pobres humanos aherrojados en un mundo de tinieblas, a quienes libera por el don del conocimiento/revelación.

4. La religión de Jesús y la teología cristiana posterior

A lo largo de las páginas anteriores hemos llegado a la conclusión de que lo que caracteriza específicamente a la religión cristiana como diferente del género "judaísmo" –a saber, considerar a Jesús como hijo ontológico de Dios, con todas sus derivaciones y consecuencias– es irreductible a la religión judía, y hemos hecho notar que esta consideración es razonable incluso a *priori*[77]. Hemos indicado también que, de un modo genérico, la interpretación que Pablo y "Juan" ofrecen de Jesús se enmarca en un contexto

[77] Es decir, la diferencia específica entre el cristianismo y el judaísmo no puede buscarse a priori en el seno del judaísmo mismo. (Texto correspondiente a n. 63).

que tiene mucho que ver con la religiosidad griega (ideología de la salvación en los cultos de misterios y gnosis incipiente).

La oposición a una conclusión global como ésta (enmarcable dentro de la línea general comparatista de la Escuela de la historia de las religiones, aunque procure obviar sus exageraciones de antaño) parece albergar el siguiente razonamiento implícito: la admisión de tales resultados supone la aceptación, a la vez, de una desviación espuria del cristianismo primitivo, como si, al recibir éste unas ideas religiosas procedentes del entorno helenístico y moldearse consecuentemente por ellas, hubiera perdido el carácter de religión auténtica y revelada, que sólo podría venirle a través de y si no se desvía del judaísmo. Y, a la inversa, si se lograra demostrar que la cristología y soteriologías, realmente nuevas, desarrolladas por Pablo y Juan, no son más que la evolución de unos gérmenes judíos implícitos en el Antiguo Testamento o en la producción religiosa del judaísmo helenístico (Qumrán especialmente), la religión cristiana se salvaría de esa mácula de helenización que la perdería sin remedio[78]. La vía de la revelación –se argumentaría implícitamente– viene sólo a través del pueblo judío, y es lenta y progresiva. En siglos anteriores a Jesús la divinidad utilizó para hacer progresar esta revelación lejanos impulsos externos, en este caso nociones de la filosofía espiritualista y de la religiosidad helenística. Pero el fondo siguió siempre siendo judío.

Este presunto razonamiento tropieza en primer lugar con el hecho evidente de que la recepción más o menos voluntaria por parte del judaísmo del pensamiento y la cultura griegas desde el Exilio, y sobre todo desde la muerte de Alejandro Magno, había cambiado y enriquecido substancial y cualitativamente el contenido del mensaje religioso judío cuando Jesús vio la luz en Galilea. Por ejemplo, hemos señalado muchas veces que la influencia de

---

[78] Ejemplo claro de lo que digo sería la incontenible alegría expresada por algunos teólogos en la segunda década del siglo XX cuando entre los descubrimientos del Mar Muerto hallaron en un texto como *La Regla de la comunidad* un dualismo profundo con tintes parecidos al del IV Evangelio. Eso supuso la liberación de la "tiranía comparatista": ya no era necesario recurrir a la influencia de la religión irania o de la gnosis para aclarar el extraño dualismo del IV Evangelio. Sus raíces están en Qumrán. En esos momentos se obvió la pregunta: ¿qué impulsos llevaron a que de repente apareciera ese dualismo qumraniano sin apenas antecedentes en todo el Antiguo Testamento?

la filosofía espiritualista platonizante otorga al judaísmo la creencia en el alma inmortal del hombre, más la fe en una vida ultramundana acompañada por el nuevo concepto de la resurrección (capítulo III). Este impulso complejo hace desarrollar en el judaísmo una nueva teología de la retribución en el otro mundo y una escatología que no existía antes del Exilio.

En segundo lugar, debe advertirse que ese posible razonamiento implícito tropieza también con otro hecho evidente: tal como hemos expuesto en la primera parte de este capítulo, la religión de Jesús pertenece esencialmente al marco ideológico del Antiguo Testamento, y no rompe las coordenadas de éste. Los conceptos centrales de la religión de Jesús (la proclamación de la inminente venida del reino de Dios; Jesús mismo como proclamador de ese Reino, y la ley de Moisés, entendida en profundidad, como medio único de salvación) no son los mismos que los de la religión de Pablo y Juan, en la que Jesús pasa "de proclamador del Reino" a "proclamado como Logos, Revelador celestial, Dios verdadero", cuya muerte expía vicariamente los pecados del mundo todo. Las diferencias nos han parecido irreconciliables. Como indicábamos al principio, Jesús no hubiera podido suscribir todos los artículos del *credo* cristiano, ni habría estado de acuerdo con el bosquejo más simple de la fe cristiana[79].

Quizá la religión de Jesús permaneció al principio casi intocada dentro del ámbito de la secta nazarena (los primeros judeocristianos), cuyo centro se hallaba en Jerusalén, secta que observaba la Ley y visitaba con asiduidad y piedad el Templo. La proclamación de Jesús como mesías, sin su divinización, y el nuevo concepto de mesianismo sufriente, más la expiación vicaria de esta muerte por los elegidos, aunque fueran una innovación relativa[80], no apartaban radicalmente a estos nazarenos del seno del judaísmo.

---

[79] Este bosquejo podría sintetizarse así: divinidad de Jesús; encarnación; redención de toda la humanidad a través del sacrificio vicario expiatorio de la crucifixión; resurrección; exaltación de Jesús como juez futuro de vivos y muertos; participación del creyente en los bienes de la resurrección por medio de la fe; fundación de una Iglesia como institución duradera y de unos sacramentos; Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

[80] Piénsese, por ejemplo, en las ideas sobre los "mártires" judíos en 1 y 2 Macabeos, cuya muerte ante las tropas seléucidas fue como un sacrificio en pro de la salvación del pueblo judío.

Pero la proclamación a los gentiles de ese nuevo mesianismo exigió profundos cambios para que el mensaje fuera comprendido y aceptado. Ya hemos señalado en otra parte cuáles fueron las líneas maestras de esa acomodación de un mensaje de salvación mesiánica estrictamente judío a una proclama de salvación universal[81]. En líneas generales, puede afirmarse que este proceso se logró gracias a la divinización de Jesús, por una parte, y a una doble tendencia remodeladora de su mensaje y su figura, por otra: a) el impulso a la *desjudaización de la doctrina de Jesús*, y b) la tendencia hacia una *desescatologización* de ese mensaje[82].

Por el primer impulso, la figura del mesías judío, triunfador terrenal que implanta el reino de Dios en la tierra, se transforma en otro mesianismo, sufriente; la noción del mesías judío, orientada sólo a la redención de Israel, se remodela en la de un salvador universal y divino. El segundo impulso hace que la doctrina jesuánica de la venida inmediata del reino de Dios se transforme en una espera de la venida de Jesús como juez de vivos y muertos al final de los tiempos, prolongando el fin del mundo presente a un final de los tiempos que se aleja indefinidamente del horizonte actual.

> La edición revisada del mensaje de Jesús entrañó también un cambio total en el pensamiento religioso. Jesús tenía los ojos fijos en Dios y su Reino. Los de sus seguidores, en especial, los de Pablo, lo estaban en el Señor resucitado y glorificado. La religión puramente teocéntrica de Jesús se convirtió en una fe cristocéntrica, en la que el Padre celestial no tiene prácticamente ningún papel. Para Jesús la conversión y la fe lo hacían todo posible; no se necesitaba ningún mediador. En el cristianismo nada es posible –ni siquiera la conversión o la fe– sin la muerte expiatoria de Cristo… La imaginación vigorosa, brillante y poética de Pablo crea un drama majestuoso, que se hace eco de los cultos mistéricos de la época, en el que el nuevo iniciado, a través del bautismo en la muerte y resurrección de Jesús-Cristo entra en comunión con el gran acto de salvación, por medio del cual el Nuevo Adán elimina de la naturaleza humana esa

---

[81] Cf. A. Piñero, "Sobre la evolución ideológica dentro del 'corpus' neotestamentario", en Idem (ed.), *Orígenes del cristianismo* (n. 42), 407-54. Cf. también en el mismo libro el capítulo de Puente Ojea, "La evolución ideológica dentro del Nuevo Testamento", 325-37.

[82] Cf. Puente Ojea, "La evolución", 331.

pecaminosidad universal, consecuencia de la caída del primer hombre en el jardín del Edén[83].

El concepto de la nueva salvación en Cristo proclamado por Pablo y sus seguidores conllevaba la desaparición de la ley mosaica como *único instrumento de salvación.* La Ley quedaba sólo como una antigualla venerable que cumplió una misión de pedagogo hacia Dios en el pasado, hasta que llegó la plenitud de los tiempos y Cristo se encarnó en la tierra (Gál 3,24). Lo que nos parecía ser uno de los ejes de la predicación y religiosidad de Jesús, la profundización en el mensaje esencial de la ley de Moisés, no tiene ahora verdadero sentido. "Cristo es el final de la Ley" (Rom 10,4), y ahora existe para los cristianos una nueva Ley[84]. En conclusión: "¿Es una exageración decir que al Evangelio cristiano de Pablo y a la religión de Jesús, el judío, les separan océanos?"[85].

Al desaparecer la obligatoriedad de la circuncisión, cayó una de las principales barreras que impedían a muchos paganos incorporarse plenamente al monoteísmo judío. Los gentiles "temerosos de Dios", que no se atrevían a dar el paso de abrazar plenamente el monoteísmo judío, tenían ahora acceso libre a la nueva fe, que se proclamaba, además, la del "verdadero y nuevo Israel".

¿Ha de considerarse la transformación del cristianismo como una mera paganización, positiva y directa, de un mensaje en principio judío? Una respuesta afirmativa a esta pregunta sería absolutamente incorrecta. Una paganización burda y voluntaria no se corresponde en absoluto con el espíritu religioso sincero de los propagadores de la nueva fe, que arriesgaban su vida en ello. Definirla como un judaísmo paganizado sería una injusticia. La acomodación del "nazarenismo" al entorno religioso allende las fronteras de Israel no debe describirse como una "copia" o influjo consciente de la religiosidad helenística sobre un ideario judío. Sería una fea caricatura imaginarse a los primeros teólogos cristianos, o nazarenos, tomando conceptos de la religiosidad griega acá y

---

[83] Vermes, *La religión de Jesús*, 251.

[84] La nueva ley acoge los aspectos imperecederos de la "Ley antigua" (el decálogo, el monoteísmo, etc.), pero casi como una "ley natural". El efecto salvífico, la esencia de norma de vida y conducta que tenía la ley mosaica desaparece.

[85] G. Vermes, *La religión de Jesús,* 252.

allá, de la atmósfera gnóstica o de la religiosidad de los misterios, y formando deliberadamente una nueva religión con consciencia de estar realizando un acto de sincretismo. Este proceso se dio exactamente en el mundo helenístico con la religión de Sarapis y se repitió, probablemente en el s. II de nuestra era, con el relanzamiento de la religión de Mitra en el Imperio, en época de Adriano. Y todo ello por motivos estrictamente políticos. Pero éste no fue el caso del cristianismo.

El proceso fue más bien de oración, exégesis y estudio de las Escrituras por parte de unos seguidores del Nazareno, quienes en un ambiente de religiosidad extrema y de alta temperatura mesiánica vieron en un Jesús sabio y de vida extraordinaria, pero de muerte oprobiante, al mesías de Israel. Había que explicar teológicamente el misterio de ese terrible final del verdadero mesías. Esa pasión y muerte, sin embargo, revelaban la existencia de unos planes de la divinidad hasta esos instantes ocultos. Una exégesis más profunda, iluminada por el Espíritu, de textos de las Escrituras hasta el momento no bien aclarados revelaba la oculta realidad: se trataba de un mesianismo diferente al vulgarmente sostenido por las masas judías. Un mesías al que Dios, tras su resurrección –en la que se creía firmemente– había declarado "Señor" y juez, y por tanto el origen de todos los bienes para los creyentes. Considerar el final de Jesús como un fracaso oprobiante era un error teológico. La muerte de Jesús querida por Dios había sido en realidad un sacrificio expiatorio por toda la humanidad, no sólo para los judíos. Era la fuente de toda salvación, si se aceptaban con fe y agradecimiento los designios de la divinidad. Por tanto, todo lo que se predicara en otras religiones de otros "señores de salvación" podía proclamarse también de Jesús..., ¡y con mayor razón!, pues Él era el único salvador, el único hijo de Dios, cuyo sacrificio, conforme a los misteriosos planes del Padre, había reconciliado a la humanidad con Aquél.

Pero hay que reconocer que al utilizar los primeros teólogos cristianos un nuevo utillaje intelectual y teológico para expresar ante un mundo no judío esa realidad de Jesús *sólo percibida después de su muerte*, se modificaba el mensaje de éste, no cuantitativa, sino cualitativamente. Los nuevos conceptos aplicados a Jesús acabaron por remodelar su figura esencialmente. Y la nueva y gloriosa figura del Maestro, plasmada por la exégesis ardorosa de

las Escrituras y la buena voluntad, *se retrotrajo a la vida terrena de Aquél y acabó por fundirse con la realidad histórica*, con la de aquel Jesús, campesino judío marginal, que caminó y predicó esforzadamente por la polvorienta Galilea. El cristianismo afirmó ante el mundo pagano, ansioso de salvación, que la verdadera oportunidad para conseguir esa salvación no estaba en las divinidades que hasta el momento les habían sido predicadas, sino en Jesús de Nazaret. La visión de Pablo en Damasco había consistido precisamente en eso: en Jesús radicaba toda la oferta de salvación que el mundo podía esperar legítimamente. A partir de estas premisas, la reinterpretación de la imagen y misión de Jesús se fue redondeando poco a poco en una acción teológica consecuente y fundamentada[86].

El lugar histórico del cristianismo

Si una reflexión sobre la religión de Jesús, de la mano de un libro de G. Vermes, ha suscitado el hilo conductor de este capítulo, desearíamos concluirlo también con palabras de ese mismo autor y un comentario a ellas:

> La religión de Jesús y el cristianismo, aunque no desvinculados por completo, son tan distintos de raíz en la forma, el objetivo y las orientaciones, que sería históricamente impropio derivar sin más el último de la primera y atribuir los cambios a una evolución doctrinal correcta. Resultaría igual de injustificado, sin duda, seguir considerando a Jesús el fundador de la Iglesia. Porque... si Jesús... creía lo que predicaba... es decir, que el Reino de Dios eterno estaba verdaderamente a punto de llegar, no pudo plantearse siquiera la idea de fundar y poner en marcha una asociación organizada, prevista para durar siglos[87].

Uno de los grandes problemas que tiene ante sí el estudio contemporáneo de la teología del Nuevo Testamento deriva precisamente de esta constatación puesta de relieve por las líneas pre-

---

[86] Es decir se continuó sistemáticamente el proceso de exégesis de las Escrituras que confirmaba el mesianismo sufriente del Maestro, y de búsqueda de nuevos argumentos para sostener que en Jesús se daban todas y cada una de las capacidades y cualidades salvíficas que las divinidades del entorno ofrecían.

[87] G. Vermes, *La religión de Jesús*, 254-5.

cedentes. Es necesario reflexionar que el lugar histórico de la religión de Jesús y el del cristianismo entre las religiones de su tiempo *no es el mismo*, que no existe una continuidad esencial entre lo que proclamó Jesús acerca de la salvación y sus medios y lo que predica el cristianismo que dice seguirle. Aun en la hipótesis de que hagamos derivar de un ambiente cultural judío todas las novedades que aporta el cristianismo sobre la religión de Jesús, seguiría subsistiendo el mismo problema suscitado por la percepción del hiato, difícilmente salvable, entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

El cristianismo nace, pues, después de la muerte de Jesús *como un fenómeno exegético*, como una nueva interpretación de la vida de Jesús a partir de una nueva interpretación del texto sagrado, las Escrituras de Israel. Pero fue también un fenómeno cultual, una adoración arrebatada y entusiasta que entronizó como señor y salvador divino a un profeta judío, en la creencia de su resurrección, de su mesianismo y de un fin inmediato del mundo. El cristianismo recreó y reinterpretó la figura mesiánica judía de Jesús haciéndolo un salvador universal. El cristianismo se sitúa entre las religiones de su tiempo como una religión de salvación mucho más rica, compleja y compacta que las demás, que supo unir lo mejor de la esencia judía y lo mejor de las aspiraciones de salvación de la religiosidad del mundo helenístico.

CAPÍTULO XV

La jerarquía en la iglesia primitiva y los modelos helenístico-romanos

Ramón TEJA
*Universidad de Cantabria. SANTANDER**

El tema de los orígenes del episcopado es uno de los más controvertidos en la historia del cristianismo primitivo y extremadamente difícil de abordar: las fuentes son pocas y resulta difícil substraerse a la tentación de una lectura tendenciosa de ellas y durante siglos han confluido en el debate de una forma enfrentada las interpretaciones de católicos y protestantes. Además, las primeras comunidades cristianas muestran desde sus comienzos la tendencia a crear diversas instituciones locales e interregionales que lejos de la uniformidad presentan grandes variantes entre sí y diversos tipos de autoridad para hacer frente a los conflictos internos que las caracterizan[1].

La historiografía moderna ha intentado interpretar esta variedad en el marco de la oposición entre las fórmulas carismática y

* Este trabajo ha sido realizado con cargo al proyecto BHA 2000-0174 de la CAYCIT.

[1] W.A. Meeks, *Il cristianesimo,* en *Storia di Roma* III (Turín 1992) 310-1.

la institucional que caracterizaría el liderazgo entre las primeras comunidades primitivas cuyo principal teórico fue quizá H. Fr. von Campenhausen[2]. La teoría de que las autoridades institucionales con el obispo a la cabeza terminó por suplantar a las autoridades carismáticas representadas por los apóstoles, profetas, etc., en el ámbito de la sociedad helenístico-romana sigue siendo fecunda y marca todavía hoy las líneas maestras del debate historiográfico.

Con todo, los primeros contactos con los textos de Qumrán parecieron abrir nuevas perspectivas a los defensores de la dependencia judeocristiana en la configuración de la figura del obispo. Fue quizá J. Daniélou el principal valedor de esta nueva teoría en los años cincuenta y sesenta del pasado siglo. En su obra fundamental *La théologie du judéo-christianisme*, tras reconocer que "el tema de la jerarquía en la comunidad cristiana primitiva es uno de los más oscuros de la historia de los orígenes cristianos"[3], dice que los escritos de Qumrán han trastocado todos los planteamientos anteriores pues, mientras antes se consideraba que la organización jerárquica constituía un estadio ulterior del cristianismo, al que habría precedido la corriente puramente carismática, estos textos demuestran que cuando nace el cristianismo existían ya comunidades judías fuertemente organizadas, lo que "hace mucho más verosímil el carácter muy primitivo de las jerarquías en las comunidades cristianas".

J. Daniélou se basa principalmente en la figura del *mebaqqer* (*inspector*) que en las comunidades esenias preside las reuniones y vigila la administración de los bienes, cuyo equivalente en griego sería el *epimelêtês*, muy similar al *epíscopos*, por lo que "los paralelismos son tales, dice, que equivalen a una certeza"[4]. J. Daniélou no hace sino seguir las hipótesis ya expuestas por otros autores como Bo Reicke, J. Jeremias, Benoit, Khun y en especial J. Schmitt quien había escrito: "La institución qumraniana del *mebaqqer* es manifiestamente paralela a la institución cristiana del *epískopos*. Este

---

[2] Especialmente en su estudio pionero *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953).

[3] Cito por la edición italiana: *La teologia del giudeo-cristianesimo* (Bolonia 1975) 505.

[4] Daniélou, *La teologia,* 508.

paralelismo es total y exclusivo. No sólo no hay otros ejemplos en las corrientes del judaísmo contemporáneo, sino que presenta todos los aspectos de los oficios en cuestión"[5]. Pero pienso que fue J. Daniélou su principal divulgador y el que propuso una interpretación de su evolución histórica y su difusión geográfica. En efecto, después de poner de relieve el carácter único y excepcional que tuvo la Iglesia de Jerusalén hasta el 70 bajo la autoridad de Santiago, defiende que su papel fue heredado después de la guerra judaica por Antioquía y desde aquí se expandiría por otros lugares:

> Esta situación –la de la iglesia de Jerusalén– la volvemos a encontrar en tiempos de Ignacio de Antioquía. Esta presenta una jerarquía rígidamente ordenada: el obispo, el presbiterio, los diáconos... Esta organización aparece como típicamente judeocristiana en cuanto se inspira en lo que antes había existido únicamente en Jerusalén. Y es a partir de Antioquía desde donde se desarrollará esta organización y se expandirá progresivamente esta organización en dos grados. Esta, en particular, parece que era extraña a las comunidades de fundación paulina. En esto tiene razón von Campenhausen cuando opone este tipo al tipo palestino, pero se equivoca quien vea en ello la oposición entre una iglesia carismática y una iglesia institucional. Se trata sólo de dos organizaciones institucionales diferentes[6].

No es mi propósito entrar aquí en un debate que considero en gran parte ya superado y, en el estado actual de nuestras fuentes, irresoluble[7]. Mi planteamiento es otro. Cuando las fuentes comienzan a hablar con cierta claridad nos encontramos con que es la figura del *epískopos* la que intenta abrirse paso e implantarse en las

---

[5] J. Schmitt, "Sacerdoce judaique et hierarchie", *RSR* 29 (1955) 257.

[6] Daniélou, *La teologia,* 516.

[7] Cf. A. Piñero, "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento" en Trebolle, *Paganos, judíos*, 298: "Es dudoso también que pueda probarse que la organización de la comunidad cristiana hubiera copiado un modelo qumránico… No es necesario postular una copia de Qumrán o un influjo directo…" Por su parte, J. Monserrat, "El marco religioso del cristianismo primitivo (II)", en Piñero, *Orígenes del cristianismo,* 75, defiende el modelo sinagogal, no especificamente qumránico en lo que denomina "segundo periodo de la organización de las iglesias primitivas", o "periodo autónomo", en que "la comunidad se organiza como sinagoga independiente... y reproduce la organización sinagogal con su presidente y su consejo de presbíteros".

comunidades cristianas del ámbito romano-helenístico. Aunque es indudable que, tal como se refleja en las cartas de Pablo, las comunidades paulinas estaban organizadas sobre la base de autoridades eminentemente carismáticas, en contraste con la comunidad de Jerusalén, que estaba mucho más estructurada y jerarquizada en torno a la figura de los "Doce", de los 'Ancianos' (*presbûteroi*) y de los Siete (*diáconoi*), ya las cartas deuteropaulinas, conocidas como pastorales, reflejan bien el progresivo retroceso de los ministerios carismáticos frente al avance de los institucionales que van absorbiendo sus funciones[8]. Cuando en los últimos años del siglo I y comienzos del II nos encontramos con fuentes más seguras y detalladas como son la carta de Clemente a los Corintios y las cartas de Ignacio de Antioquía, vemos que en las comunidades más importantes se ha impuesto una triada bien jerarquizada formada por un grupo de diáconos, un conjunto de presbíteros y un solo obispo por cada comunidad y, lo que creo más significativo aún, estas autoridades adquieren los caracteres de las instituciones imperantes en las ciudades del Imperio Romano. Es, pues, en el marco de la ciudad helenístico-romana donde se desarrolla y consolida la jerarquía cristiana encabezada por un solo obispo y de carácter vitalicio.

Algún autor ha objetado que no existe precedente en el mundo grecorromano de una autoridad vitalicia como la del obispo (R. Laine Fox). Creo que se olvida el precedente de los sacerdocios vitalicios en el paganismo greco-oriental y lo extendidas que estaban las dinastías sacerdotales, pero, sobre todo, lo arraigada que estaba ya la figura del emperador, único y vitalicio. El mundo romano en que se propagó el cristianismo estaba regido por un sistema monárquico y eran muchos los contemporáneos que pensaban que era el mejor sistema político de los posibles. El triunfo del sistema político monárquico estuvo estrechamente asociado desde el punto de vista ideológico al modelo del monoteísmo religioso. A partir del reinado de Augusto se generalizó la idea de relacionar el poder de Zeus con el imperio político de los romanos. En su famoso "Encomio" de Roma, Elio Arístides desarrolla

[8] Una buena síntesis del estado de la cuestión en M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme* (París 1972) 33ss.

la idea de que, cuando el imperio de Zeus se impuso, desaparecieron todos los motines y revueltas y los titanes se retiraron a los lugares más remotos, al igual que ha sucedido en el imperio romano: desde que gobierna Roma hay en todo el mundo orden (*taxis*) y una luz radiante que da vida, y el mundo disfruta de una seguridad general.

Antes del comienzo del reinado de Trajano, Dión Crisóstomo había escrito varios discursos en los que se ensalzaba el régimen monárquico imperante; en el tercero de ellos, introduce una cita de Homero, que antes había hecho suya Aristóteles, al final del libro 12 de su *Metafísica,* en la que se expresa la idea de que el mejor régimen político es aquél que está basado en un solo hombre: "El gobierno de muchos no es bueno; permitid que haya un solo señor, un solo rey"[9]. La cita homérica fue utilizada también por Filón de Alejandría que la aplica tanto al emperador Augusto como a Dios para concluir que "Augusto puso fin al gobierno de muchos" (*poluarkhía*)[10]. El pensamiento de Filón es especialmente significativo por la influencia que este autor judío tuvo en los escritores cristianos a partir de los Apologetas: todavía a comienzos del siglo IV, Eusebio de Cesarea pondrá en boca del primer mártir de Palestina la cita de Homero para criticar el régimen de la Tetrarquía y rechazar el ofrecer libaciones en nombre de los emperadores: "El dominio de muchos no es bueno; que haya un solo señor, un solo rey"[11].

En este ambiente se explica tanto la actitud de muchos de los primeros cristianos respecto al estado romano, como el que la iglesia hiciese suyas las formas propias del estado. Hace tiempo, A. Momigliano, al examinar la importancia de las implicaciones del monoteísmo para un estado universal, puso de relieve que esto había sido una aportación del cristianismo: los paganos fueron incapaces de captar la posibilidad de justificar un estado plurinacional como el romano en base al politeísmo o la pluralidad de religiones que en él convivían. Por el contrario, los cristianos apreciaron pronto las relaciones entre su dios y su estado mucho antes

---

[9] Homero, *Il.* 2.204-5; Dión Crisóstomo III 45-7.

[10] Filón, *Legatio* 149; *De conf. ling.* 170.

[11] Eusebio, *De mart. palest.* 1,1.

de que éste se hiciera cristiano[12]. Muchos de los cristianos primitivos hicieron suya la lealtad al estado romano en circunstancias muy negativas. San Pablo habló de la obediencia a "los poderes constituidos" cuando aún reinaba Nerón[13] y Clemente romano en su epístola a los Corintios expresará juicios muy parecidos cuando aún estaba en vigor la tiranía de Domiciano. La plegaria a favor de los gobernantes al final de su carta demuestra que quiere infundir en la mente de sus lectores la idea de que a las autoridades políticas romanas se les debe tributar los mismos honores que a Dios[14].

Las ideas de Clemente sobre los gobernantes son coherentes con todo su pensamiento, que refleja con gran fidelidad las ideas políticas imperantes en su tiempo, tanto para el gobierno del estado como el de las ciudades. La atribución a Dios de los títulos propios de las magistraturas de las *póleis* griegas se había iniciado en la literatura helenística tardía. Así Elio Arístides: "Zeus, benefactor de todo, patrono y guardián, es también él mismo presidente y guía y administrador"[15]. A los cristianos de Corinto Clemente les exige orden, disciplina, obediencia, las mismas virtudes que se exigen a los soldados respecto a su general y a los súbditos respecto al emperador. Los cristianos sirven como soldados en lo que él considera el ejército de Dios. Las metáforas de carácter militar se acompañan de las tomadas del orden social imperante: en una sociedad como la romana, estructurada sobre la base de las dife-

---

[12] A. Momigliano, "The Disadvantages of Monotheism for a Universal State", *CP* 81 (1986) 285-97; desarrollado por G.W. Bowersock, "From Emperor to Bishop: the Self-conscious Transformation of Political Power in the Fourth-Century A.D.", *CP* 81 (1986) 298-307; ahora en Idem, *Selected Papers on Late Antiquity* (Bari 2000) 57-67. Para el origen y la importancia del monoteísmo como elemento ideológico y político en el Imperio Cristiano puede verse el clásico ensayo de E. Peterson, ahora en traducción española, *El monoteísmo como problema político* (Madrid 1999).

[13] En su famoso pasaje de Rom 13: "Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay por él han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios y los que resisten se atraen sobre sí la condenación".

[14] 1 Clem. 60, 4: "Concédenos ser obedientes a tu omnipotente y glorioso nombre y a nuestros reyes y gobernantes sobre la tierra".

[15] *Orat.* 43,29.

rencias entre los diversos *ordines* o estamentos, él exige sumisión de cada cristiano a la autoridad eclesiástica, cada uno según su *ordo*, todo ello sirviéndose de un lenguaje estrictamente político: "Procuremos cada uno agradar a Dios dentro de nuestro propio *ordo* (*tagma*) conservándonos en buena conciencia, procurando, con espíritu de reverencia (*en semnótêti*) no transgredir la norma (*kanona*) del propio servicio (*leitourgía*) (1 Clem. 41, 1).

Así pues, la comunidad de fieles, la iglesia, se organiza siguiendo un criterio estricto de "superiores" e "inferiores" e, incluso dentro de los superiores, éstos están jerárquicamente diferenciados en obispos y diáconos. De modo similar, la situación imperante en Corinto es descrita con criterios políticos: lo que allí ha sucedido es una *stasis* es decir una revuelta, de los inferiores contra los superiores: "sedición extraña y ajena a los elegidos de Dios, abominable y sacrílega, que han provocado unos individuos temerarios y arrogantes" (1 Clem. 1, 1). El término *stasis* se aplica en el lenguaje político de la época a toda subversión del orden establecido y puede adquirir muchos matices: "revuelta", "facción", "partidismo". No es Clemente, sin embargo, el primero en servirse del término: en Marcos y Lucas fue una *stasis* lo que había llevado a Barrabás a matar. En Hechos, son definidas con este término las disputas en torno al apóstol Pablo. En otro ámbito, Flavio Josefo usa los términos *stasis* y *apóstasis* para definir el ambiente reinante en Jerusalén antes de la revuelta que degeneraría en guerra. Pero entre los autores cristianos es en Clemente donde aparece por vez primera con unas claras connotaciones políticas y, además, con una reiteración sorprendente: "La iglesia de Corinto está por culpa de una o dos personas en *stasis* contra sus ancianos" (1 Clem. 47, 6). Recrimina su conducta a los "cabecillas" (*arkhêgoí*) de la sedición y de las banderías (*dikhostasías*) (1 Clem. 51, 1)[16]. La situación imperante es descrita una y otra vez con términos como cisma, guerra, contienda, pelea, etc. (1 Clem. 46, 9; 46, 5; etc.). Y todo ello ¿por qué? Porque al ser despojados los líderes de la comunidad (los "ancianos" o *presbúteroi*) por un grupillo de personas temerarias se ha producido una subversión del orden establecido: "Los

---

[16] Cf. P. Mikat, *Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des I Clemens-Briefes* (Colonia 1969).

sin honra (*âtimoi*) se han alzado contra los honrados (*éntimoi*), los sin gloria (*ádoxoi*) contra los con gloria (*éndoxoi*), los insensatos (*âphrones*) contra los sensatos (*phrónimoi*), los jóvenes (*neoi*) contra los ancianos (*presbûteroi*)" (3,3).

Difícilmente podría cualquier tratadista político reunir en tan pocas palabras los ideales del buen gobierno en la sociedad romana. ¿Cuál es la solución que propone Clemente? Que se vuelva a la situación anterior devolviendo a los depuestos la autoridad que les ha sido arrebatada: "Antes lo hacíais todo sin miramiento a las personas y caminabais en las normas de Dios, sometidos a vuestros dirigentes y tratando con el debido honor (*timê*) a los ancianos constituidos entre vosotros. Recomendabais a vuestros jóvenes sentimientos de moderación y reverencia (*metria kai semnâ*)(1,3).

Tan políticas como la descripción de lo sucedido en Corinto son las virtudes que Clemente reclama de los cristianos de aquella comunidad: concordia (*homónoia*, *homophônia*), obediencia (*hupakoê*), en fin, "doblar el cuello". Y políticas son también las soluciones: cumplir lo que decida la mayoría (1 Clem. 54, 2) y someterse a los ancianos (57, 1; 63, 1; 21, 6, etc.) siguiendo el modelo del ejército y el estado romano: "Cada uno en su propio *ordo* ejecute lo mandado por el emperador y por los que gobiernan, pues los grandes no pueden subsistir sin los pequeños ni los pequeños sin los grandes, pues en todo hay un cierto equilibrio y en ello radica lo útil" (1 Clem. 37,3-4)[17].

En la epístola de Clemente domina siempre la noción de "orden"[18]. Este equilibrio u orden que propugna Clemente hace referencia a la metáfora del cuerpo y recoge el modelo trazado por San Pablo: "Tomemos el ejemplo de nuestro cuerpo: la cabeza sin los pies no es nada y nada son tampoco los pies sin la cabeza 'y es que los más pequeños miembros de nuestro cuerpo son necesarios y útiles en conjunto' (1 Cor 12, 22), y todos colaboran y

---

[17] L. Sanders, *L'hellénisme de Clément de Rome et le Paulinisme* (Lovaina 1939) 67-85, ha puesto de manifiesto el uso de expresiones típicamente estoicas como *súnkrasis* para señalar la unión entre los miembros de la iglesia, o *dioíkesis* para indicar la organización del *kosmos*.

[18] Cf. la introducción de Annie Jaubert en la p. 84 a la edición de Clemente en *Sources Chrétiennes*, 167 (París 1971).

se ordenan conjuntamente a la conservación de nuestro cuerpo" (1 Clem. 37, 5). La metáfora que Pablo desarrolla en 1 Cor 12 es también esencialmente política, y refleja la concepción de la iglesia como un estado dentro del estado. Al igual que el cuerpo físico, el cuerpo político del estado o de la iglesia está constituido por la unión de los diferentes miembros, cada uno de los cuales cumple una función. Se trata de una metáfora muy difundida en la literatura grecorromana[19] que S. Pablo adoptó haciendo de Cristo la cabeza y de cada uno de los cristianos el "cuerpo de Cristo". Limitándonos al ámbito pagano, baste recordar que Séneca compara el estado con un cuerpo cuya cabeza es Nerón[20] y, en ámbito judeohelenístico, Filón atribuye a las plegarias del Sumo Sacerdote la finalidad de que "todos los miembros de la nación, como un único cuerpo, puedan permanecer unidos formando una sola comunidad que aspira a la paz y al buen orden"[21].

Tanto Pablo como sus paralelos pretenden poner de relieve, al recurrir a estas metáforas, que las diferencias son posibles dentro de la unidad y que tan importante es la armonía como la jerarquía. Su aplicación práctica la expone, por ejemplo, en 1 Cor 12 –cuando defiende la variedad de ministerios dentro de la iglesia, pues el Espíritu concede a unos el don de la sabiduría, a otros la ciencia, a otros la fe, a otros el don de las curaciones, a otros operaciones milagrosas, a otros la profecía, a otros el don de lenguas, etc.–. También en Rom 12,4-5, cuando enumera los diversos dones que Dios ha repartido, de la misma forma que en un solo cuerpo cada miembro tiene una función diferente: la profecía, el magisterio, el ministerio.

Pero Pablo va aún más lejos en 1 Cor 12, al establecer una clara jerarquía de origen divino en la iglesia: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros parciales. Y Dios los estableció en la iglesia, primero apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de los milagros, las virtudes; después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas". Vemos, pues,

---

[19] Cf. numerosas citas en R. Grant, *Cristianesimo primitivo e società*, (ed. italiana) (Brescia 1987) 52-9 y, en general, todo el capítulo "La devozione cristiana alla monarchia", 29-59.

[20] Séneca, *De Ira* II 31, 7.

[21] Filón de Alejandría, *De spec. Leg.* III 131.

cómo Pablo puso los fundamentos de la organización jerárquica de la Iglesia sirviéndose de un vocabulario y unas concepciones profundamente políticas. En una sociedad dominada por la división de la sociedad en estamentos u *ordines* claramente diferenciados y donde el modelo político imperante era el monárquico, la iglesia no podrá substraerse a estas influencias para implantar una organización jerárquica y monárquica a cuyo frente aparecerá pronto el obispo.

Clemente romano fue el primer autor conocido que basó la autoridad episcopal en un principio que no es justificable históricamente, pero que será la clave de bóveda de la organización de la iglesia, el de la sucesión (*diadokhê*) apostólica: el obispo sería el sucesor de los apóstoles por lo que la institución es de origen divino y Dios el fundamento de su autoridad[22].

Para Ignacio de Antioquía, que supone ya la existencia de obispos en todas las iglesias, el obispo es Dios en la tierra, un concepto mucho más elevado que el que supone el autor de la *Didachê* cuando aconseja a los fieles "escoger entre ellos obispos y diáconos". Pero Ignacio no alude al tema de la sucesión apostólica para justificar el alto concepto que tiene de la figura del obispo, quizá porque lo daba por supuesto. Pensamos que si Clemente fue el primero que justificó el origen apostólico del obispo fue para poner coto a las ambiciones que el ejercicio de esta función provocaba ya entre las comunidades de aquella época, dando lugar a las disputas y enfrentamientos que caracterizaban a la comunidad de Corinto: "También nuestros apóstoles tuvieron conocimiento, por inspiración de Nuestro Señor Jesucristo, que habría contiendas por la dignidad de obispo. Por este motivo, como tenían un conocimiento perfecto del porvenir, establecieron a los que hemos mencionado anteriormente y fijaron después como norma que, tras la muerte de éstos otros hombres probados les sucediesen en el oficio (*leitourgía*) (1 Clem. 44,1-2).

Aunque la epístola de Clemente es el primer texto en el que aparece el doblete obispos-diáconos, y precisamente a propósito de la sucesión apostólica, no encontramos en ella todavía una distinción precisa entre obispos y presbíteros, o entre las funciones

---

[22] Cf. H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento* (ed. española) (Salamanca 1991) 819.

de unos y otros, y atribuye a estos últimos la función de la *episkopê*: al igual que sucede en 1 Tim 3,2; 5,17 las funciones parecen intercambiables. Pero ya Clemente defiende el principio de que se trata de cargos vitalicios pues, tras su elección, los elegidos deben de permanecer en su puesto a no ser que hayan delinquido:

> Así pues, aquellos que han sido establecidos por ellos (los apóstoles) y después por otros hombres eminentes, con la aprobación de toda la iglesia... nosotros pensamos que no es justo apartarles de su función (*leitourgía*). Sería un pecado no pequeño para nosotros apartar del episcopado a quienes han ofrecido los dones de una forma piadosa e irreprochable. Felices los presbíteros que han recorrido su camino y cuya vida ha alcanzado término de forma feliz y fecunda. Éstos ya no deben de temer ser expulsados del puesto que les ha sido asignado. Pues vemos que algunos, a pesar de su buena conducta, vosotros los habéis destituido de la función que ejercían de manera irreprochable y con honor (1 Clem. 44,3-6).

Nada se nos dice sobre la forma de elección, aunque en otro lugar habla de "las órdenes de la multitud" (1 Clem. 54, 2). Todo parece indicar que, de acuerdo con las prácticas imperantes en las ciudades helenístico-romanas, era la asamblea la que los elegía mediante el sistema de la "aclamación", pues, además, toda la descripción está hecha en base al lenguaje político que imperaba en el gobierno de las ciudades: la función episcopal es una *leitourgía*; su ejercicio es una *politeía* siempre que lo ejerzan con honor (*timê*). Se explica así perfectamente que, el que una o dos personas hayan provocado una revuelta (*stasis*) contra los "presbíteros", sea un hecho "vergonzoso e indigno" que ha escandalizado incluso a los no cristianos (47,6-7), porque va en contra del orden democrático. Vemos, pues, cómo en Clemente se van perfilando ya claramente los principios fundamentales de lo que pronto será la institución del episcopado monárquico vitalicio plasmado según el modelo de las instituciones helenístico-romanas.

Con todo habrá que esperar algunos años hasta que en torno al 110 Ignacio de Antioquía dé por supuesto que el obispo es la institución más importante y que está establecida en todas las comunidades. Ignacio no sólo atestigua que el obispo existe en aquellas comunidades a las que él se dirige en sus cartas (Éfeso, Magnesia, Tralles, Filadelfia, Esmirna), sino que están establecidos "en los confines de la tierra" (Ef 3,2), lo cual estaba muy lejos de

ser cierto. Ignacio da por supuesto también que existe una clara jerarquía formada por los simples fieles, los diáconos y el presbiterio con el obispo a la cabeza. El presbiterio debe de actuar en perfecta armonía con su obispo como las cuerdas con la lira (Ef 4,1). En Ignacio de Antioquía no aparece todavía el término "laicos" que sí está atestiguado en Clemente (40,5); la expresión de que se sirve para designar a los simples fieles, los particulares, es *hoi kat' andra* ('los que están en torno a un varón': también éstos deben de vivir en concordancia con la jerarquía formando una especie de coro (*sumphônoi en homonoía*) (Ef 4,2), metáfora que recuerda la del cuerpo en Pablo y Clemente romano. Ignacio insiste una y otra vez en la unidad y la concordancia con el obispo, llevado quizá por la propia experiencia vivida por él en Antioquía, a la que alude en repetidas ocasiones. La virtud que se exige respecto a los superiores jerárquicos es la obediencia y la sumisión (Ef 2,2; 20,2; Tral 2,2-3; 13,2).

El orden, la concordia y la paz interna que reclama Ignacio de Antioquía en sus epístolas se basan en la idea de que la jerarquía de la iglesia terrenal es un reflejo de la jerarquía celestial. De ahí el principio tajantemente expresado de que "el que resiste al obispo resiste a Dios" y "donde está el obispo allí está la iglesia universal" (Esm 8,2): "Hacedlo todo en la concordia de Dios, presidiendo el obispo, que ocupa el lugar de Dios, y los presbíteros que representan el colegio o senado de los apóstoles y teniendo los diáconos encomendado el ministerio de Jesucristo" (Mag 6,1). J. Daniélou[23] piensa que esta rígida división tripartita es una herencia esenia y hunde sus raíces en el judeocristianismo, y que está estructurada sobre el modelo de la primitiva comunidad monárquica de Jerusalén de la cual Antioquía estaba tan cerca. Pero, como estamos viendo, el modelo helenístico-romano de jerarquía estaba tan difundido que no es necesario recurrir a influencias judaicas. "Así como el Señor nada hizo sin contar con su Padre, tampoco vosotros sin contar con el obispo y los presbíteros" proclama en otra ocasión (Mag 7,1), volviendo una y otra vez sobre el tema: "Uníos a vuestro respetabilísimo obispo y a la corona espiritual de vuestro presbiterio y a los diáconos. Someteos a vuestro obispo como

[23] Daniélou, *La teología*, 62.

Jesucristo lo está a su Padre y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu, para que haya unidad tanto espiritual como corporal" (Mag 13,1-2). "El obispo", dice en otro lugar, "es figura del Padre y los presbíteros son el senado de Dios y el colegio de los Apóstoles" (Tral 3,1). "Seguid todos al obispo como Jesucristo al Padre y al presbiterio como a los Apóstoles; reverenciad a los diáconos como mandamiento de Dios" (Esm 8,1). En la epístola a Policarpo se sirve de una terminología que reproduce fielmente el orden social de las ciudades griegas: "Trabajad todos juntos... como administradores, como asesores, como servidores" (Pol 6,1).

La insistencia de Ignacio de Antioquía en reforzar la autoridad y el papel prominente del obispo en el seno de la comunidad refleja las fuertes resistencias que encontraba la figura del episcopado monárquico para afianzarse. Diversos lugares de sus cartas parecen reflejar que las resistencias provenían muchas veces de la juventud de algunos obispos, lo que les restaría autoridad para imponerse al presbiterio y a otros miembros de la comunidad. Éste era el caso de la iglesia de Magnesia. Sabemos que en esta ciudad había un obispo de nombre Damas y, al menos, dos presbíteros, Bajo y Apolonio, y un diácono de nombre Soción y que el obispo tenía dificultad para hacerse respetar, especialmente por los más ancianos: "También a vosotros os conviene no abusar de la poca edad de vuestro obispo, sino, viendo en él la virtud de Dios padre, tributarle toda reverencia. Así, he sabido que vuestros santos ancianos no tratan de burlar su condición juvenil, que es evidente, sino que prudentes en Dios le obedecen, no a él, sino al Padre de Jesucristo, que es el obispo de todos" (Mag 3,1). Debía de tratarse de una especie de revuelta o *stasis* similar a la que trató de frenar Clemente en Corinto, pues algunos miembros de la comunidad se reunían y celebraban la eucaristía al margen del obispo: "Hay algunos que al obispo lo llaman por su nombre, pero después lo hacen todo sin él. Éstos no oran de acuerdo con su conciencia, pues no se reúnen para el culto de acuerdo con el mandamiento" (Mag 4). También en la iglesia de Tralles parece que había oposición interna no sólo contra el obispo, sino también contra los diáconos. Ignacio en sus intentos de reforzar la autoridad episcopal defiende incluso que el obispo debe de ser respetado también por los paganos: "Todos debéis también respetar a los diáconos como a Jesucristo, y lo mismo digo del obispo, que es figura del Padre…

Yo pienso que también los ateos (paganos) deben respetarle. Os perdono por el amor que os tengo, aunque debiera escribiros más enérgicamente sobre esto" (*Tral.* 3,1-2).

Los laicos aparecen siempre en Ignacio en un muy segundo plano y en subordinación total a la jerarquía formada por la triada de obispo, presbíteros y diáconos. De los laicos se exige la sumisión, que ayuden a aliviar al obispo (*Tral.* 12,1) y que se amen los unos a los otros (Tral. 13,2). Son los presbíteros los que forman el senado del obispo (Fil 8,1), los que lo rodean (Fil, proemio) y los que principalmente tienen que aliviarle junto con los laicos (Tral. 12,1). Pero la clave de bóveda de todo el edificio eclesiástico es la jerarquía: "Clamé con fuerte voz, con la voz de Dios. ¡Respetad al obispo, al presbiterio y a los diáconos!" (Fil 7,1). Era ésta la única garantía contra los cismas y escisiones que atormentaban a las iglesias de la época.

La gran autoridad de que el obispo debía de disfrutar ya en este entramado jerárquico comportaba un riesgo, la tentación de orgullo y vanagloria. Ignacio insiste con frecuencia en ello e intenta cortarlo recordando que si ocupan ese elevado lugar no es por sus méritos, sino por disposición divina. Ignacio parece sugerir ya el viejo principio político, después adoptado por la Iglesia, de que quien más capacitado está para gobernar es quien no ha apetecido el cargo, sino el que ha llegado a él contra su voluntad y que éste no debe ser tanto un honor como un servicio a la comunidad: "Yo me di bien cuenta de que vuestro obispo no ejerce el ministerio que atañe al común por méritos propios o por mano de hombres, ni por vanagloria, sino por el amor de Dios Padre y de Jesucristo" (Fil 1,1). Él mismo intenta prevenirse contra las tentaciones de vanagloria a las que, como hombre, no era ajeno: "Me controlo a mí mismo para que no perezca de vanagloria... Los que me alaban me dan de latigazos" (Tral 4,1).

Si el cargo de obispo empezaba a ser apetecido era, entre otras cosas, porque debía acarrear ya compensaciones económicas y honores. Las iglesias debían de contar ya con unos medios y una organización que estaba ya lejos de las primitivas comunidades carismáticas y escatológicas. Por Ignacio de Antioquía sabemos que la iglesia de Esmirna contaba con esclavos y que éstos podían alcanzar la libertad con los recursos de la comunidad: "No trates altivamente a los esclavos y esclavas... No busquen (éstos) afano-

samente alcanzar la libertad a expensas de la comunidad para que no lleguen a ser esclavos de la codicia" (Pol 4,3).

Sabemos poco del funcionamiento de estas comunidades pero, al igual que en las instituciones civiles, muchas decisiones debían de tomarse previa deliberación en consejo. Así Ignacio recomienda a Policarpo que convoque un consejo para que elija por votación a una persona que acuda como mensajero a Siria (Pol 7,2). ¿Qué tipo de mensajeros o delegados eran éstos? En la carta a los de Filadelfia, pide que éstos envíen como delegado a Siria a un diácono, pero nos informa de que otras iglesias más próximas han enviado a obispos y, algunas, a presbíteros y diáconos. El mismo Ignacio en su viaje a Roma iba acompañado desde Cilicia de un diácono, Filón, y de otro cuya condición no se indica, pero que por su nombre debía de tratarse de un esclavo o liberto, Reo Agatópode, que le acompañaba desde Antioquía. También estas peticiones de Ignacio de que las iglesias envíen mensajeros o delegados a Antioquía obedecían a una costumbre profundamente arraigada en la vida política de su tiempo. Las ciudades, los grupos o los individuos solían intentar el logro de sus intereses mediante el envío de cartas o embajadas a las autoridades capaces de satisfacerlos. Los cristianos, cuando iniciaron los intercambios de cartas, mensajeros y peticiones entre las diversas comunidades no hicieron sino engrosar la larga lista de oradores, mensajeros, portadores de cartas que recorrían el mundo mediterráneo de un extremo al otro[24].

En la misma carta recomienda a Policarpo que convoque "reuniones" (*sunagôgai*) con más frecuencia". No debía de tratarse de reuniones litúrgicas, sino de asambleas para resolver en común los asuntos de la comunidad como se deduce del contexto: "Nada se haga sin tu conocimiento, ni tampoco hagas nada sin contar con Dios, como efectivamente no lo haces. Mantente firme. Celébrense reuniones con más frecuencia. Búscalos a todos por su nombre" (Pol 4,1-2). Tanto el *sumboulion* como la *sunagôgê* son instituciones calcadas sobre los órganos deliberantes y de asesoramiento a los magistrados que eran característicos de las ciudades griegas.

---

[24] Cf. las sugerentes ideas expresadas a este respecto por R. Lane Fox, *Pagani e cristiani* (ed. italiana) (Roma-Bari 1991) 554-5).

¿Quiénes formaban parte de estos órganos deliberantes y asesores del obispo? Sin duda, los presbíteros y diáconos que con el obispo a la cabeza formaban un órgano colegial. Pero el tono y el contexto de estos pasajes de la carta a Policarpo parecen reflejar que existían también otros órganos de gobierno más amplios de los que debían formar parte otros miembros de la comunidad incluidos los simples laicos. Si ello es así, demostraría que, a pesar de los esfuerzos de Ignacio por realzar la autoridad de la figura del obispo "monárquico", éste, de acuerdo con las prácticas "democráticas" imperantes en las ciudades helenísticas, era un cargo elegido por toda la comunidad y que no podía ejercer el poder sin contar con el consentimiento de todos.

CAPÍTULO XVI

LA RELIGIÓN IRANIA EN LA ANTIGÜEDAD[1]

SU IMPACTO EN LAS RELIGIONES DE SU ENTORNO: JUDAÍSMO, CRISTIANISMO, GNOSIS

Anders HULTGÅRD
Universidad de Upsala. SUECIA

1. INTRODUCCIÓN

Desde el s. VI a.C. en adelante la cultura y la religión iranias desempeñaron un importante papel en el mundo del Oriente Próximo y en el Mediterráneo. ¿Cuál fue la razón para este desarrollo que conllevó el que cierta información sobre una nueva y diferente religión, el mazdeísmo o zoroastrismo[2], llegara al mundo greco-romano? El mazdeísmo, originalmente una religión étnica, era profesado por varias tribus que habitaban los territorios de los actuales Irán y Afganistán, muy lejos del mundo mediterráneo.

---

[1] Original en inglés. Traducción del editor.

[2] Encontramos en los textos ambos términos. Al usar el vocablo "mazdeísmo" el énfasis se sitúa en la idea de Dios, característica de esta religión. La denominación "zoroastrismo" deriva del nombre de su fundador, o su figura más prominente, Zoroastro o Zaratustra. Prefiero el término mazdeísmo ya que se basa en el antiguo y más frecuente vocablo utilizado por los creyentes mismos: avéstico *mazdayasna;* pahlevi *mazdesn*, "el que adora (al dios) Mazda".

Desde el punto de vista de la antigüedad greco-romana, el mazdeísmo podría haber continuado siendo una religión poco conocida entre algunos remotos grupos tribales más allá de los límites de Mesopotamia, pero el curso de la historia fue diferente.

El propósito de mi contribución a este libro es proporcionar una idea de las características principales de la religión irania en Asia occidental y evaluar su impacto en el mundo mediterráneo, desde el período aqueménida, a través de los siglos que precedieron el surgimiento del cristianismo, hasta la mitad del s. IV de nuestra era. Por esa época, grandes cambios afectaron tanto al mazdeísmo como al cristianismo en lo que respecta a su posición política. El cristianismo se transformó en la religión oficial del Imperio Romano y el mazdeísmo se consolidó como una religión de estado en el nuevo reino sasánida del Irán. Resulta paradójico que el período que nos concierne ahora cubra precisamente la mayor parte de lo que podemos llamar los siglos obscuros del mazdeísmo, debido a la escasez de fuentes procedentes del Irán mismo, a la vez que la influencia irania adquiría su cenit en el mundo oriental del Mediterráneo.

El impulso principal para la difusión y el conocimiento de la religión y cultura iranias fue, sin duda, el establecimiento del imperio aqueménida por Ciro (550-530 a.C.) y sus sucesores, Cambises (530-522) y Darío I (522-486), en la segunda mitad del s. VI a.C. En un corto período de tiempo Irán llegó a ser la gran potencia del Oriente Medio. Tras aplastar al reino babilónico, los reyes aqueménidas conquistaron Egipto, Palestina, Siria y una gran parte de Asia Menor, extendiendo también su territorio hacia el oriente. Se estableció así un imperio bien organizado en el que las minorías religiosas eran toleradas, o incluso ayudadas. Los judíos del exilio babilónico fueron liberados, se les permitió el retorno a Judea y disfrutaron del apoyo económico de Ciro para reconstruir su templo en Jerusalén. No es extraño que Ciro fuera saludado como un mesías por los judíos que compusieron el texto bíblico conocido como el Deuteroisaías (Is 38-55).

El período parto (250 a.C. - ca. 225 d.C.) concedió un nuevo prestigio al poderío iranio[3], y los romanos se vieron entonces con-

[3] Los partos eran una dinastía irania oriental, llamados también arsácidas, por su primer rey Arsaces. Pronto consiguieron extender su control sobre la mayoría

frontados a un peligroso reto en la zona oriental del Imperio. El imperio parto es descrito usualmente como una época de declive para la religión mazdea y para la cultura irania en general[4], pero la investigación reciente tiende a modificar esta visión[5] y a insistir en la persistencia del mazdeísmo y la originalidad del arte y literatura partos.

Debido a su sistema político feudal, el reino parto fue menos estable que el de los aqueménidas, y fue más fácil para los gobernantes locales oponerse al Gran Rey. Una de esas revueltas llevó al poder a una nueva dinastía, la sasánida, en la segunda década del s. III d.C., cuando Artašūr, de la provincia de Fars, derrotó al último rey parto, Ardavan. El imperio sasánida duró hasta la mitad del siglo VII d.C.

Durante el largo período desde la mitad del siglo VI a.C. hasta el siglo VII de nuestra era se produjeron dos desastres nacionales que afectaron enormemente la posición del mazdeísmo en el Irán. Uno fue la aplastante derrota del imperio persa por Alejandro Magno y los macedonios entre el 334 y el 331 a.C.; y el otro, la conquista árabe-musulmana del Irán a mediados del siglo VII d.C. La caída del imperio aqueménida provocó una seria crisis al mazdeísmo oficial, que vio algunas de sus instituciones dañadas o incluso aniquiladas. Este hecho fue indudablemente el resultado de una política consciente de Alejandro Magno. La destrucción de Persépolis, el centro cultural más importante del imperio aqueménida, era escasamente importante desde el punto de vista militar, pero demostró ser un acto de venganza ejecutado contra una ciudad indefensa con la intención de eliminar las instituciones sagradas y reales de Persia[6].

La conquista árabe-musulmana en el siglo VII de nuestra era tuvo consecuencias aún más serias. El mazdeísmo quedó privado

---

de los territorios que cayeron en suerte a Seleuco, uno de los generales entre los que fue dividido el imperio de Alejandro a la muerte de éste.

[4] Así R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Nueva York 1961).

[5] Así, por ejemplo, G. Widengren, „Erwägungen zur parthischen Geschichte“, *OL* 82 (1987) 437-44.

[6] Cf. también M. Boyce, *A History of Zoroastrianism. Vol. II: Under the Achaemenians* (Leiden 1982) 290.

de su sustento político, pero más importante fue el que esta conquista significó que el mazdeísmo quedara expuesto a una opresión constante religiosa y cultural con persecuciones recurrentes que, a la larga, no sólo transformaron la comunidad zoroástrica en una minoría, sino que causó el que el mazdeísmo haya desaparecido prácticamente del Irán actual[7].

A. *Fuentes y tradiciones sagradas*

La colección más importante de tradiciones sagradas producidas dentro del mazdeísmo es ciertamente el Avesta. En la forma en la que se ha conservado en la comunidad zoroástrica, el Avesta es un conglomerado de himnos, plegarias, leyes y algunos fragmentos narrativos. Tres cuartas partes del Avesta original parecen haberse perdido desde la caída del imperio sasánida, pero un sumario de su contenido tal como debió de existir antes de la conquista árabe-musulmana se halla en los libros 8 y 9 del Denkart, una gran compilación pahlevi.

Desde el punto de vista lingüístico se pueden distinguir dos estratos diferentes en el Avesta. Uno, primitivo, compuesto en una lengua más arcaica llamada avéstico antiguo, y otro posterior, denominado avéstico reciente. Este último es mucho más heterogéneo, pero representa claramente, por lo general, un lenguaje iranio antiguo de los siglos VI y V a.C., como se deduce por la comparación con las inscripciones en persa antiguo. Durante las dos o tres centurias siguientes el antiguo iranio sufre cambios decisivos y se desarrolla hacia un nuevo estadio de lengua llamado iranio medio. Sin embargo, los sacerdotes mazdeos continuaron transmitiendo aún las tradiciones sagradas en el lenguaje avéstico, y eran capaces también de componer pequeños textos en esa lengua. Es, sin embargo, una cuestión abierta hasta qué grado lo hicieron durante la dominación sasánida.

El Avesta se halla formalmente dividido en tres partes principales: *Yasna* (con el *Visprat*), los *Yašts*, y el *Videvdat* (*Vendidad*). *Yasna* significa “sacrificio” (sánscrito *yajña*), y contiene 72 capítu-

---

[7] El número de fieles del zoroastrismo, que pueden hallarse aún en Irán, no pasa de los 12.000, la gran mayoría de los cuales vive en Teherán. Los enclaves del mazdeísmo en los distritos de Yazd y Kirman, al sudoeste de Irán, se han visto afectados gravemente por la emigración a Teherán y al extranjero.

los recitados por los sacerdotes durante la ceremonia *yasna*. En el *Yasna* hay algunos pasajes compuestos en una lengua más arcaica, llamada antiguo avéstico, los *Gathas* (caps. 28-34, 43-51) y el *Yasna haptanghaiti*, el "Yasna de los siete capítulos" (caps. 35-42). Los *Yašts* son himnos dedicados a varias divinidades, aunque su texto se halla peor conservado que el del *Yasna*. Los himnos reunidos en los Yašts parecen ser de diversas épocas y calidades. Los mejores, llamados los "grandes yašts" (Yt. 5; 8; 10; 13; 17 y 19) fueron compuestos probablemente en él período aqueménida primitivo, puesto que comparten con las inscripciones en persa antiguo el mismo estadio de desarrollo lingüístico. Algunos de los otros *yašts* muestran signos claros de corrupción en forma o contenido, pero pertenecen por lo demás al grupo antiguo (Yt. 9; 14; 15 y 16). Los restantes himnos menores son compilaciones posteriores, y su forma revela por lo general un avéstico tardío e imperfecto (Yt. 1-4; 12; 18; 20 y 21). La tercera parte del Avesta actual es el *Videvdat*, que consiste sobre todo en normas y leyes rituales, divididas en 20 secciones (*fargard*).

Los *Gathas* y el *Yasna de los siete capítulos* constituyen las tradiciones más antiguas del mazdeísmo. Es importante recordar que estos dos textos son de un tamaño muy limitado, y que eran recitados originalmente en un contexto ritual, diferente al que conocemos en el mazdeísmo posterior. Esto significa que los *Gathas* y el *Yasna de los siete capítulos* nos ofrecen sólo una pintura muy incompleta de lo que podría ser la religión irania hacia el año 1000 a.C. Ambos textos, sin embargo, parecen haber gozado de un inmenso prestigio, puesto que han sido transmitidos fielmente como los textos clave del mazdeísmo. Estos escritos eran objeto de continua investigación y reinterpretación por eruditos sacerdotes mazdeos. Otros textos, como los *Yašts*, el *Yasna* posterior y el *Videvdat*, preservados también hasta hoy, fueron añadidos posteriormente al corpus de tradiciones sagradas. El contenido de esas tradiciones posteriores es difícil de conciliar en múltiples aspectos con las enseñanzas de los *Gathas* y del *Yasna de los siete capítulos*. Este hecho ha confundido a los estudiosos del mazdeísmo y ha conducido a la aparición de explicaciones diferentes y a veces contradictorias.

El contenido del Avesta fue transmitido oralmente hasta su codificación en la época sasánida, cuando se pusieron por escrito

con un alfabeto de 53 letras inventado exclusivamente con el propósito de conservar las tradiciones sagradas. La inspiración para este hecho pudo proceder de sus vecinos próximos, los cristianos armenios, quienes hacia el 400 d.C., o quizás antes, inventaron un nuevo alfabeto con el fin de celebrar la liturgia en armenio y traducir la Biblia a su lengua nacional.

La tradición manuscrita del Avesta es más bien reciente, pues los manuscritos más antiguos datan del s. XIII. La tradición oral debió de ser excelente, pues las partes más antiguas del Avesta se han transmitido de boca en boca a lo largo de casi 1.500 años.

El término “Avesta sasánida” se encuentra a menudo en la literatura científica, y denota tanto la colección de tradiciones sagradas en avéstico como su traducción al pahlevi con algún comentario y glosas. La última parte es conocida como el *zand*. La traducción pahlevi de los *Yašts* se ha perdido, excepto algunos pocos fragmentos tardíos, y la versión del *Yasna* refleja ampliamente la labor de los traductores postsasánidas. El Avesta sasánida recibió su forma final durante el reino de Cosrav Anoshurvan (531-579).

Después del Avesta, los textos pahlevis son las fuentes más importantes del mazdeísmo. Están compuestos en iranio medio, una suerte de lenguaje normativo llamado “pahlevi libresco”. Con algunas excepciones fue compilado en el período islámico primitivo, muy probablemente durante el siglo IX d.C.[8] Sin embargo, los textos pahlevis están basados en una gran parte en tradiciones anteriores, y resumen muy a menudo pasajes del Avesta sasánida, que se han perdido en su forma original. Tales pasajes remiten al *den*, es decir, “tradiciones religiosas normativas”.

El valor de los libros pahlevis como fuente para conocer la religión irania de épocas primitivas ha sido –y lo es todavía– enormemente discutido. Sin duda alguna, esos textos deben ser sometidos a análisis crítico antes de ser utilizados como fuentes para la religión de los períodos preislámicos, pero sería poco prudente descartarlos desde un principio. De hecho, los libros pahlevis con-

---

[8] A veces los textos pahlevis son llamados simplemente “libros del siglo IX”. Compárese el título del famoso estudio de Harold Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books* (Oxford 1943; [2]1971), y M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism,* edited and translated by Mary Boyce (Manchester 1984) 99.

servan en muchos pasajes tradiciones antiguas y no pueden, por lo tanto, ser despreciados por el historiador de las religiones que se ocupa de los períodos parto y sasánida primitivo. Los textos pahlevis más importantes para el estudio de la religión son: el *Denkart*, una enorme compilación que contiene entre otras cosas la leyenda de Zaratustra y la historia apocalíptica del mundo, el *Bundashišn,* y el *Vicitakiha i Zatspram*, dos compendios de doctrinas cosmogónicas, cosmológicas y escatológicas, y el *Pahlevi Rivayat*, una colección de prescripciones rituales mezcladas con materiales míticos y teológicos.

B. *La figura de Zaratustra*

Prácticamente, todas las formas de mazdeísmo por nosotros conocidas mencionan a Zaratustra como su figura clave. ¿Quién era, pues Zaratustra, la estrella, por así decirlo, del mazdeísmo? ¿Cuándo y dónde vivió y qué clase de personalidad religiosa representa? Estas cuestiones han sido planteadas por todos los eruditos desde que comenzó el estudio de la religión irania, y no es preciso decir que se han dado respuestas muy diferentes. Zaratustra es con toda probabilidad una persona histórica, y cualquier intento de convertirlo en una figura simbólica o mítica tiene que pasar por alto el testimonio de los himnos *Gathas* que hablan claramente de él como una persona humana, que aparece en un entorno preciso histórica y socialmente.

El avesta mismo no contiene información alguna sobre cuando vivió Zaratustra. Como en la mayor parte de las antiguas culturas étnicas, la cronología no era materia de interés para aquellos que moldearon la primitiva tradición del mazdeísmo. Los primeros en situar a Zaratustra en el tiempo fueron los autores griegos, desde el siglo V a.C. en adelante, quienes son también responsables de la forma dada a su nombre: *Zoroastres* o *Zoroaster*. Eudoxo, Janto, Aristóteles y Plutarco, por mencionar sólo a los testigos más importantes, asignan una fecha a Zaratustra situándolo seis mil años antes de Platón o Jerjes, o cinco mil años antes de la guerra de Troya. ¿Cuál es el origen de esas cifras? El transfondo es muy probablemente la doctrina mazdea de las edades del mundo, que era conocida en la Antigüedad, desde el siglo V a.C. Según la leyenda de Zaratustra, conservada en el *Denkart*, el profeta fue primero creado en forma espiritual seis mil años antes de su nacimiento

real, al principio del último período del mundo de tres mil años. O bien los griegos confundieron su creación espiritual con la de su nacimiento como persona humana, o bien obtuvieron su información de círculos iranios en Asia occidental que hablaban sobre la creación espiritual de Zaratustra como su nacimiento real. Sea de ello como fuere, el número 6.000 pertenece al reino de la mitología. Para el mundo greco-romano occidental, Zoroastro aparecía como el gran sabio persa de una antigüedad remota. Algunos autores lo hacían contemporáneo de Pitágoras, del que se suponía que había vivido a comienzos del s. VI a.C.

La tradición indígena que se halla en los libros pahlevis presenta, según parece, una información más fidedigna. Zaratustra apareció 258 años antes de Alejandro Magno (Bundahišn y autores árabes, por ejemplo, al-Biruni). La fecha exacta, sin embargo, es un invento del período sasánida y no tiene fundamento histórico[9], aunque algunos estudiosos han llegado a una fecha similar sobre otras bases.

La información de los autores griegos y la de los nativos iranios, sobre su datación 258 años antes de Alejandro Magno, son así las únicas fuentes antiguas que contienen algún dato sobre la vida de Zaratustra. La investigación moderna ha rechazado estas informaciones, y ha intentado sobre otras bases situar a este personaje y a la forma más antigua de mazdeísmo en el tiempo y en el espacio utilizando consideraciones lingüísticas e históricas. Cualquier intento de hacerse una idea de la figura de Zaratustra y del primitivo mazdeísmo debe basarse en la interpretación de los *Gathas*. El problema es que estos himnos son textos muy oscuros, que han sido objeto de muy variadas interpretaciones[10].

Zaratustra es mencionado 15 veces en los *Gathas*, lo que es mucho para un cuerpo de textos de sólo 17 himnos con un promedio de 15 estrofas cada uno. Pero ¿qué nos dicen los *Gathas* de este personaje? Zaratustra es mencionado regularmente junto con

---

[9] Este extremo ha sido demostrado con diferentes líneas argumentales por H.S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran* (Osnabrück 1966 [1938]) 27-45 y G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland* (Nápoles 1980) 166-70.

[10] J. Kellens, *Qui était Zarathustra?* (Universidad de Lieja 1993), estima que hasta la fecha sólo un poco más de la mitad del contenido de los *Gathas* ha sido entendido claramente.

el epíteto *Spitama* que indica el grupo social al que pertenece. Algunos otros miembros de este grupo son también mencionados, aunque mucho menos frecuentemente. Obviamente, Zaratustra es el personaje humano más importante de los *Gathas*. Se le califica además como *manthran*, "el que domina el lenguaje sagrado", y es un *vidvah*, un "conocedor". Aparece como el intérprete más excelso de la voluntad divina en su comunidad y como un guía del procedimiento correcto para ofrecer sacrificios a los dioses. Es aquel que reconoce la santidad del dios supremo, Mazda, el Señor, denominándolo *spenta*, "santo", "benefactor". Éstos son los datos principales que pueden deducirse de los *Gathas* respecto a la persona de Zaratustra, si nos atenemos a los pasajes en los que las referencias a su persona son indudables[11].

Sin embargo, estos testimonios tan escasos pueden aumentarse si suponemos que todos los *Gathas* han sido compuestos por Zaratustra mismo, y que él es también el que los recita. Esta suposición ha sido hasta ahora admitida como verdadera sin demasiada reflexión. Desde la obra reciente de Jean Kellens y Eric Pirart sobre los textos avésticos antiguos, se disputa agriamente sobre la autoría de Zaratustra a este respecto. Los *Gathas* están compuestos en primera persona, expresada como "yo" o "nosotros". Aparte de los quince casos en los que aparece Zaratustra en los *Gathas*, sólo hay otro seguro (en primera persona de singular), en el que él es el hablante. En la mayoría de las ocasiones, se alude a él en tercera persona, por lo que parece improbable que debiera considerársele como el que recita los pasajes. Respecto al problema de la autoría, Kellens y Pirart hacen hincapié en que los *Gathas* son la expresión de un pensamiento particular, compartido por un grupo de gente, añadiendo que la cuestión sobre el que (o los que) expresan las palabras de esos himnos no es importante, y no puede responderse[12].

Si consideramos el resto de los textos iranios primitivos, Zaratustra no parece mencionado ni en el *Yasna de los siete capítulos*, ni en las inscripciones persas antiguas. En el Avesta más reciente,

---

[11] Cf. Kellens, *Qui était*.

[12] Kellens - Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I : Introduction, texte et traduction (Wiesbaden 1988) 20.

el Yasna menciona a Zaratustra un par de veces, pero sólo de pasada. En los *Yašts*, Zaratustra aparece regularmente como la última persona de una lista de antiguos creyentes del mazdeísmo, una lista que se repite cinco o seis veces. La única información que se nos proporciona es que Zaratustra hizo sacrificios del mismo modo que los creyentes anteriores, y que invocó a la deidad para ser capaz de convertir a Vishtaspa y a su mujer. En el *Videvdat* encontramos una breve historia de la tentación de Zaratustra por Angra Mainyu, el Diablo, o Mal Espíritu, pero es de carácter legendario (al igual que la historia de la tentación de Jesús en los Evangelios).

Debemos esperar hasta el período sasánida y la literatura pahlevi para encontrar lo que puede llamarse una biografía de Zaratustra. Mucho de este material se halla en el *Denkart*, y posee carácter legendario, pero se ha sostenido que ha sido compilado a partir del Avesta sasánida. De hecho, los autores griegos y romanos nos han transmitido algunos elementos de la leyenda de Zaratustra que pueden hallarse en una forma más completa en los textos pahlevis. Este hecho sustenta la conclusión de que los textos pahlevi han conservado muchas tradiciones que se retrotraen a tiempos pretéritos. Así, Plinio nos dice que Zaratustra sonrió al nacer, lo que se afirma también en el *Denkart*[13].

Para dibujar al Zaratustra de la historia quedamos, pues, prácticamente limitados a los *Gathas*. Los intentos anteriores de situar a Zaratustra y a la comunidad de los *Gathas* sólo un corto período de tiempo antes de la época aqueménida, es decir, en los comienzos del siglo VI a.C., han sido ampliamente abandonados hoy[14].

---

[13] Plinio, *HN* VII 16,72: *risisse eodem die quo genitus esset unum hominem accepimus Zoroastren;* compárese con *Denkart* VII 3,2: *evak e paitak ku-š pat zayišn be xandit*: "Esto ha sido revelado: él (Zaratustra) sonrió al nacer". Luego se añade que siete comadronas quedaron aterrorizadas por este comportamiento excepcional del niño recién nacido.

[14] El intento más conocido de esta especie es el de Herzfeld, arqueólogo e iranista, que situó a Zaratustra entre los primeros aqueménidas. Al identificar al Vishtaspa de las inscripciones en persa antiguo con el Vishtaspa de los *Gathas*, escribió Herzfeld lo que sus críticos llaman una novela histórica, con Zaratustra como personaje principal. El famoso iranista Henning adoptó también la datación tradicional, 258 años antes de Alejandro Magno, pero situó a Zaratustra en el Irán oriental.

Los modernos análisis lingüísticos de los *Gathas* nos indican que estos himnos son cuatrocientos o quinientos años más antiguos que el Avesta reciente y las inscripciones en persa antiguo; los *Gathas* son contemporáneos, más o menos, del Rigveda. Sobre esta base debemos situar a Zaratustra y a la comunidad de los *Gathas* en torno al año 1000 a.C., o antes, una fecha sobre la que están de acuerdo hoy la mayoría de los estudiosos[15].

Existe hoy la tendencia general a situar los textos de las partes más antiguas del Avesta (los *Gathas* y el *Yasna de los siete capítulos*) y, consecuentemente, al Zaratustra histórico al nordeste o este del Irán[16]. Aunque Kellens se muestra escéptico respecto a señalar una localización geográfica más concreta, excluye por razones lingüísticas el suroeste de Irán (Persia propiamente hablando) como patria del zoroastrismo[17].

2. Esencia y carácter del antiguo mazdeísmo

Después que hemos expuesto algunos puntos preliminares importantes, procederemos ahora a tratar la cuestión del mazdeísmo como religión. El período que nos ocupa se extiende a lo largo de varias centurias. Durante estos años el mazdeísmo estuvo sujeto a cambios y en ningún punto presenta una pintura unificada. Un fenómeno como la ortodoxia o una religión estrictamente normativa no quedó establecida hasta la época sasánida, durante el reino de Sapor II en el siglo IV d.C. Dentro de la diversidad de creencias y rituales que somos capaces de percibir en las fuentes, se puede, sin embargo, distinguir ciertos rasgos esenciales.

---

[15] Cf. Gnoli, *Zoroaster*, 159-79; Boyce, *History,* 1-3; Kellens & Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I , 12-3; Kellens, *Qui était*.

[16] Irán, en el antiguo sentido del término, incluía los territorios que llegaban por el norte hasta el río Jaxartes y por el este hasta Aracosia (lo que comprendía el actual Turkmenistán, partes de Uzbekistán y todo el territorio de Afganistán). La mayoría de los estudiosos han situado a la primera comunidad zoroástrica en algún territorio del Irán oriental: Jorasmia (Markwart; Henning; Nyberg), Sistán (Gnoli); otros, en Aria en torno a Herat. Mary Boyce: al sur de las estepas rusas, o en Asia central nordoriental antes de trasladarse a Jorasmia.

[17] Kellens, *Qui était*.

A. *La Idea de Dios*

Se considera convencionalmente al mazdeísmo como una religión monoteísta. Esta concepción, sin embargo, debe modificarse en gran manera. Decididamente, existe una creencia clara en una deidad suprema, Ahura Mazda, pero ésta se halla rodeada por un grupo de entidades divinas, presentes ya en los *Gathas*. Éstas aparecen, desde la época aqueménida en adelante, normalmente como un grupo de seis, con la adición de Ahura Mazda al frente de ellos. Son los siete "Inmortales benefactores", en avéstico *Ameša Spantas*, ir. medio *Amahraspandan* (por ejemplo, *Yasna* 16, 1-3; *Yašt* 1,25; 4,1; 10,92; *Bundahišn* I 53 y XXVI). Se considera que esta teología particular fue una innovación de Zaratustra, pero puede que no sea así. Sea ello como fuere, estas entidades se hallan estrechamente asociadas con la divinidad suprema y son adoradas en un contexto ritual. Son una especie de abstracciones personificadas que funcionan como seres divinos independientes (*yazatas* "seres dignos de adoración") y se creen que fueron creados por Ahura Mazda. Este grupo de seis incluye las siguientes divinidades (las nombramos en la secuencia en la que aparecen invocadas en las liturgias): *Vohu manah*, "Buen Pensamiento"; *Aša vahišta*, "Perfecta Verdad"; *Xšathra vairiia*, "Dominio (o Soberanía) Deseable"; *Spanta armaiti*, "Devoción benefactora"; *Hauruuatat*, "Totalidad", y *Ameretatāt*, "Inmortalidad". Las entidades *Aša*, "Verdad", *Xšathra*, "Soberanía", y *Armaiti*, "Devoción" son también invocadas sin epítetos, siendo ésta la regla en los textos avésticos antiguos.

En el Avesta aparecen otros seres divinos como merecedores de adoración (*yazatas*), junto con los seis "Inmortales benefactores". Éstos son: la Creadora de la Vaca, *gāuš. tašan*, el "Alma de la Vaca", *gāuš.uruuan*, y el "Fuego de Ahura Mazda", *Atar ahurahe mazda* (*Yasna* 1,1-2; 70,2; *Vispered* 11,16). Algunas partes del Avesta reciente incluyen invocaciones hímnicas de dos divinidades menores *Haoma* (*Yasna* 9-10; 11,1-12) y *Sraoša* (*Yasna* 57 y *Yašts* 11). La primera es la personificación del zumo o jugo sagrado, el *haoma* (védico *soma*) ofrecido a Ahura Mazda y a otros *yazatas* durante la ceremonia *Yasna*. La otra, *Sraoša*, es una divinidad de la plegaria y la mediación, que junto con *Rašnu,* "El que juzga", está asociada a Mitra.

Hasta este punto, el mazdeísmo puede considerarse como una especie de monoteísmo modificado: un dios supremo, rodeado

por un grupo de divinidades menores o hipóstasis. Ésta es la idea de Dios que se encuentra en los *Gathas* y en el *Yasna de los siete capítulos*. Pero debe plantearse la cuestión de hasta qué punto estos breves textos reflejan la realidad religiosa del mazdeísmo primitivo hacia el 1000 a.C. El problema en particular radica en si esta idea de Dios fue una radical innovación llevada a cabo por una personalidad religiosa fuerte, Zaratustra, o si se trataba de una característica general de la religión irania en torno al año 1000 a.C. No tenemos medios para ofrecer una respuesta clara. Supongo que si hubieran sobrevivido otras fuentes de ese período, la pintura de la teología del mazdeísmo primitivo habría sido más diversificada.

El tema es, sin embargo, aún más complejo. La colección de himnos rituales que conocemos como *Yašts* (cf. *supra*) presenta una imagen del mundo divino diferente a la de los textos avésticos antiguos. Los *Yašts* muestran, de una manera indiscutible, que al menos otras dos grandes divinidades, Mitra y la diosa Anahita eran adoradas por los antiguos iranios, además de Ahura Mazda. Mitra era un dios celeste, más tarde asociado con el sol, considerado el supremo protector de las tribus iranias ("aryan"), y el dios de la justicia. De Anahita, la gran diosa de los iranios, se creía que era la fuente de las aguas vivas, y era invocada también para obtener la fertilidad y la felicidad. Otras importantes deidades a las que se rinde adoración en los *Yašts* son *Vayu* (Yt. 15), la diosa *Aši* (Yt. 17); el matador del dragón *Vere thragna* (Yt. 14) y el dios estelar Tištriya (Yt. 8). Algunos pasajes del Avesta reciente[18] mencionan otro ser divino, *Zurvan* o *Zervan*. Este nombre, que significa "Tiempo", aparece en la lista de divinidades que deben ser adoradas, aunque en el Avesta sólo exista una información muy parca sobre el carácter y la función de Zurvan. Se afirma de él que fue el creador de los senderos por los cuales el alma de los muertos camina hasta llegar al paraíso (*Videvdat* 19,29), y que recibe dos epítetos, "Infinito" (*Akarana*) y "De amplio dominio". Este último vocablo alude a su manifestación dentro del lapso de tiempo del mundo creado. Los testimonios apuntan a una introducción de Zurvan en el panteón mazdeo al final del período aqueménida[19].

---

[18] Convenientemente recogidos por Zaehner, *The Dawn*.
[19] Cf. Boyce, *History*, 231.

Las inscripciones reales en antiguo persa, datadas más o menos entre el 550 y 350 a.C., muestran claramente la supremacía de Ahura Mazda (en las inscripciones *Auramazda*), aunque a veces se halla la fórmula: "Pido que se me conceda como un don de AhuraMazda junto con todos lo dioses" (*vithaibiš bagaibiš*)[20]. En muchas inscripciones Ahura Mazda es, de hecho, el único dios mencionado por su nombre. En algunas inscripciones aqueménidas tardías Mitra y Anahita son también invocados por el rey con palabras como: "Que AuraMazda, Anahita y Mitra me protejan del mal"[21], o "Protéjanme Aura Mazda y el dios Mitra" (*Mithra baga*)[22]. La importancia de la entidad divina Aša en el Avesta se refleja en una inscripción de Persépolis ordenada grabar por Jerjes, en la que se lee una exhortación a adorar a "AuraMazda a través de Arta (= Aša) con las palabras (rituales)"[23].

Tal es, pues, el panteón que aparece en el Avesta reciente y en las inscripciones persas antiguas, que corresponden por lo general a la situación religiosa prevalente desde el período aqueménida hasta la época sasánida.

¿Cuál fue la significación de esas deidades para los creyentes mazdeos? Cuestión ésta difícil de precisar, pero podemos hacernos alguna idea a partir de los textos del actual Avesta recitados en momentos rituales. Razonablemente puede considerárselos como verdaderas expresiones de las creencias que los adoradores profesaban respecto a sus divinidades. Para la mayoría de los iranios la divinidad suprema era incontestablemente Ahura Mazda, pero ésta se hallaba rodeada por divinidades menores, o hipóstasis, que eran también objeto de veneración; además, la adoración de algunas divinidades superiores como Mitra, Anahita y Vayu parece haber estado muy extendida y firmemente enraizada en el mazdeísmo. No somos capaces de determinar cómo los creyentes ordinarios se

---

[20] Darío, en Persépolis D, líneas 14-14, 22, 24.

[21] Artajerjes II, Susa A y D; Artajerjes II, Hamadan A.

[22] Artajerjes III, Persépolis A, B, C, D.

[23] Jerjes, .Persépolis H, líneas 50-54. El avéstico *aša* es el equivalente al medo y persa *arta* y al védico *rta*, o posiblemente *árta (Kellens - Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, II 209). La interpretación de las palabras *artaca brazmaniya* se discute en R.G. Kent, *Old Persian Grammar. Texts. Lexicon* (New Haven 1953) 170; Mavet-Herbaux y recientemente en C. Herrenschmidt, "Notes du vieux perse III", *IIJ* 36 (1993) 45-50.

imaginaban la relación entre Ahura Mazda y las divinidades subordinadas por un lado, y con las otras grandes deidades por el otro. Las inscripciones reales nos indican claramente de algún modo que Ahura Mazda, Mitra, Anahita y unas pocas divinidades más eran adoradas juntas como expresión de la religión oficial.

El esquema de las creencias en las divinidades que hallamos en el Avesta reciente y en las inscripciones persas antiguas puede ser corroborado por testimonios independientes: en primer lugar, las afirmaciones de los autores griegos y, en segundo, por inscripciones en griego e iranio medio de Asia occidental. Voy a fijarme aquí en los relatos de Heródoto y Plutarco.

El testimonio más antiguo es el de Heródoto, del siglo V a.C.[24]. Al contrario que los griegos, afirma Heródoto, los persas no hacen imágenes de sus dioses, ni erigen templos para adorarlos. La razón es que ellos no conciben a sus dioses al modo antropomórfico. Utilizando el esquema de la *interpretatio graeca*, describe el culto a Zeus, es decir Ahura Mazda, en la cumbre de las montañas como un dios celeste. Los persas ofrecen también sacrificios al "sol, luna, tierra, fuego, agua y a los vientos". Tal afirmación parece más bien un estereotipo, y quizás deba considerarse un *topos*, pero es notable de cualquier modo que cada uno de esos fenómenos naturales pueda asociarse con divinidades del Avesta reciente[25]. Más interesante es que Heródoto parece caer en la cuenta de que la promoción de la diosa Anahita a la importante posición que ocupa en la religión oficial tiene lugar desde el período aqueménida tardío en adelante. El historiador realza la antigüedad del culto al dios de los cielos y a las divinidades de la naturaleza, pero señala también que los persas habían aprendido entonces a adorar a la "Afrodita celeste", lo que es de nuevo una *interpretatio graeca* de Anahita[26].

---

[24] *Libro* I 131-2. Comentado por E. Benveniste, *The Persian religion according to the chief Greek texts* (París 1929) 22-49.

[25] El sol con Mitra; la tierra con Spenta Armaiti; el agua con Apam Napat, y los vientos con Vayu. El fuego, Atar, es una divinidad importante, llamada también hijo de Ahura Mazda. El carácter de la luna como divinidad (Mah) es, sin embargo, menos claro. Benveniste, *Persian Religion*, 27 presenta una identificación en parte diferente.

[26] La afirmación de Heródoto de que los persas invocan a Afrodita bajo el nombre de Mitra es un error peculiar. Cf. Benveniste, *Persian Religion*, 27.

El testimonio de Plutarco, que puede en parte retrotraerse hasta Teopompo –quien escribió en la primera mitad del s. IV a.C.– muestra la importancia de un dios supremo, que aparece en su texto con el nombre iranio bajo la forma de Horomazes (< Oromazdes < AuraMazda). Aunque Mitra es mencionado como una especie de dios mediador, no se halla claramente al mismo nivel que Ahura Mazda. De particular importancia es el hecho de que la compleja teología del mazdeísmo delineada más arriba aparece reflejada en el texto plutarquiano. Cito:

> Horomazes creó seis divinidades. La primera es el Buen Pensamiento (*Eúnoia*); la segunda, la Verdad (*Alétheia*); la tercera, la Soberanía Correcta (*Eunomía*); entre las demás hay una llamada Sabiduría (*Sofía*), y otra Abundancia (*Ploutos*), creadora de los placeres con buena intención.

En este texto aparece claramente descrito el grupo de los *Ameša* Spantas[27], y algunas de estas entidades de una manera asombrosamente exacta. Según la creencia irania han sido creadas por Ahura Mazda, y los epítetos *vohu* y *vairiia* en los nombres de las entidades "Pensamiento Bueno" y "Soberanía o Dominio Deseable" están traducidos por el prefijo griego *eu*-. Por lo que respecta a las dos divinidades siguientes, Abundancia parece corresponder a la entidad "Todo", *Hauruutat*, mientras que Sabiduría desafía cualquier identificación plausible[28]. Plutarco añade, además, que Horomazes se separó a sí mismo del sol, "del mismo modo que el sol se separó de la tierra y adornó el cielo con estrellas. Y a una de ellas, Sirio, el sol la constituyó vigilante y superintendente sobre todas las demás".

Sirio es el dios estrella Tištriya, como ha sido señalado por diversos estudiosos[29]. La frase griega, *hena d'astéra pro pantôn hoion phúlaka kai proóptên egkratéstêse ton seírion* aparece casi

---

[27] Hace tiempo que la investigación ha caído en la cuenta de ello, cf. Benveniste, *Persian Religion*, 84; J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I (Introduction) – II (Les Textes) (París 1938; repr. 1973) 75.

[28] Benveniste, *Persian Religion*, 84 niega expresamente la identificación de Abundancia con *Hauruuatat*. Junto con muchos otros autores considera la última expresión como referida a la sexta divinidad. La frase parece obscura; según mi interpretación, es una explicación adicional a la quinta divinidad.

[29] Benveniste, *Persian Religion*, 98; Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, 76.

como una cita al pie de la letra de un pasaje en el *Yašts* dedicado a Tištriya:

> tištrīm stāram raēuuantam xᵛarenaŋhuŋtam yazamaide
> yim ratūm paitidaēmca vīspaēšam stāram fradadat ahurō mazda

> A la brillante y gloriosa estrella Tištriya adoramos a la que Ahura Mazda constituyó en señor y vigilante sobre todas las estrellas (Yašt 8,44).

El amplio círculo de las divinidades menores que rodean al dios supremo en el mazdeísmo queda reflejado en la afirmación de Plutarco de que Horomazes creó otras veinticuatro divinidades, a lo que siguió por parte del Mal Espíritu la creación contraria de veinticuatro demonios[30]. Tomados conjuntamente con los testimonios adicionales de otros escritores clásicos, los textos de Heródoto y Plutarco muestran que los rasgos principales de la teología mazdea eran conocidos en el mundo grecorromano.

B. *Aspectos de la cosmovisión mazdea*

Para comprender la peculiaridad de la religión irania y el impacto que pudo causar sobre el mundo antiguo, debemos concentrarnos en la cosmovisión mazdea, vocablo con el que pretendo significar el coherente complejo de ideas sobre cosmogonía y la historia del mundo, el Bien y el Mal, el papel del ser humano en este mundo, la vida de ultratumba y la escatología universal.

a) *El mito fundamental y su mensaje*

El rasgo más distintivo de la religión irania es su concepción de la creación y de la historia del mundo. El universo tiene un principio y un fin, y su historia se halla determinada ya en la creación. La historia se desarrolla como una batalla entre el Bien y el Mal, pero al fin de los tiempos el dios Bueno quedará victorioso y el Mal será eliminado; el mundo que ha sido contaminado por el Mal será restaurado a su estado inicial de pureza y perfección. La cos-

---

[30] Los esfuerzos para explicar el número 24 para dioses y demonios y encontrar los equivalentes en el Avesta no han producido resultados convincentes, cf. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, 76. Es importante no el número exacto de divinidades, sino el reconocimiento de que los mazdeos adoraban a diversos *yazatas* además de las seis entidades.

movisión mazdea está así señalada por un dualismo fundamental combinado con una escatología optimista.

Este mito fundamental está expuesto en dos escritos pahlevis, el *Bundahišn* y los *Extractos del Zatspram*, compilados en el período islámico temprano, pero basados en tradiciones anteriores que se hallan en el Avesta sasánida. En lo que respecta al mito de la creación, tenemos un testigo independiente en el texto de Plutarco, quien utilizó una fuente datada en el siglo IV a.C. Los testimonios sugieren que este nuevo mito de la creación llegó a ser predominante ya en época aqueménida tardía. Como ocurre con todos los mitos vivientes, el mito iranio de la creación ha sido transmitido en varias versiones marcadas por los diferentes intereses de los grupos entre los cuales fue transmitido. En algunas versiones, por ejemplo, el contexto zurvanita es evidente.

Resumimos aquí las líneas principales del mito cosmológico según el *Bundahišn* y los *Extractos del Zatspram*. Desde el principio, dos poderes cósmicos se oponían el uno al otro. Ohrmazd (= antiguo iranio Ahura Mazda), bueno y omnisciente, vivía en las alturas, rodeado de eterna luz. Ahrimán (= antiguo iranio Angra Mainyu) de escaso conocimiento, pero malvado y agresivo, tenía su sede abajo en las tinieblas. Entre ellos había un espacio llamado Vacío. Ohrmazd sabía que Ahrimán existía, y que desearía atacar y destruir en todo momento el mundo de la luz. Para impedirlo, Ohrmazd produjo la creación en forma espiritual (*manak*) a la que mantuvo en el estado de *manak* durante tres mil años.

Mientras tanto, Ahrimán, desconocedor de la existencia de Ohrmazd y del mundo de la luz, se movía dando vueltas en las tinieblas. Al llegar cerca de los límites del reino de Ohrmazd, percibió en un instante un destello del mundo de la luz, y se apresuró a destruirlo. Viendo el poder esplendoroso de Ohrmazd, Ahrimán, el Mal Espíritu, retrocedió huyendo a las tinieblas y creó un gran número de demonios; luego se lanzó de nuevo contra la luz preparado para la batalla. Sabiendo cuál sería el final, Ohrmazd ofreció la paz a Ahrimán. Pero el Mal Espíritu pensando que Ohrmaz no tenía poder, no aceptó el ofrecimiento, sino que gritó que atacaría y destruiría la creación de Ohrmazd. Éste cayó en la cuenta de que si no fijaba un tiempo para el combate, el Mal Espíritu haría lo que había amenazado hacer. Sabiendo Ohrmazd que al fijar un tiempo la victoria final sería suya, propuso a Ahrimán la pospo-

sición de la batalla durante los siguientes nueve mil años. El Mal Espíritu, incapaz de prever el final, aceptó el trato. Ohrmazd, en su omnisciencia, supo que durante esos nueve mil años, tres mil habrían de pasar totalmente según su voluntad; otros tres mil se pasarían bajo el mando de ambos, Ohrmazd y Ahrimán, pero que en la batalla final Ahrimán quedaría vencido. Ohrmazd reveló al Mal Espíritu que, después de esos nueve mil años, él y sus demonios perecerían. Ahrimán quedó estupefacto, cayó de nuevo en el reino de las tinieblas y permaneció allí, apesadumbrado, durante tres mil años. En ese período, Ohrmazd transformó su creación *manak* (espiritual) en material. De este modo, los Inmortales Benefactores (*Ameša spantas*), el cielo, las aguas, la tierra, los prototipos de las plantas, el ganado y, finalmente, el hombre adquirieron forma visible.

Al final de este período, el Mal Espíritu se levantó de nuevo y atacó la creación de Ohrmazd. Aquél y sus demonios consiguieron penetrar en el mundo, en donde esparcieron el veneno y la impureza. Desde ese momento, el mundo resultó ser una mezcla de bien y de mal. El mito continúa diciéndonos que el último período de tres mil años se verá marcado por una mejora gradual del mundo y el correspondiente declive del gobierno de Ahrimán, hasta la última explosión del mal al final de la historia del mundo. Éste es el preludio a la batalla final en la cual el Mal Espíritu será aplastado. La historia llegará entonces a su final y Ohrmazd gobernará un mundo restaurado y puro, liberado para siempre del mal y de la mancha.

El mito de la creación del mundo y de la historia es básico en la cosmovisión irania. Resuelve el problema del mal, explica la situación del ser humano, concede a la ética mazdea su nota distintiva, y alimenta la esperanza en un mundo mejor en la era que ha de venir. Algunos puntos del mito tienen un particular interés, por lo que merecen ser tratados con mayor detalle.

La obra de la creación se concibe como un proceso que se extiende durante un largo tiempo. Comienza con la creación de un mundo totalmente espiritual, en el estado de *manak*, en un primer período, seguido por su transformación en forma material, estado de *gētīk*, en el siguiente período de tres mil años. El estado final de la obra creadora se realiza como respuesta al asalto de los malos poderes, cuando éstos penetran en el mundo bueno de Ahura

Mazda. Los seres primordiales creados por Ohrmazd traban batalla con el Mal Espíritu y sus fuerzas. El firmamento se endurece y cierra la abertura a través de la cual entró el Mal Espíritu, de modo que Ahrimán queda encerrado en el mundo como en una trampa de la que no puede escapar. Continuará haciendo daño, pero su derrota final es inevitable. El prototipo del agua produce la lluvia, luego el mar, los lagos y los ríos. La tierra fabrica montañas y colinas como para alzarse y evitar una rápida profanación de la naturaleza por Ahrimán. Cuando se acerca a la planta primordial, el Mal Espíritu consigue que se marchite, pero la planta deja caer sus semillas, que son transportadas por las lluvias y diseminadas por toda la tierra. Las semillas crecen y hacen surgir así miles de especies. Ahrimán se acerca entonces a la vaca primordial, que muere, pero de su cuerpo nacen los granos e hierbas que luego se transforman en ganado. Finalmente Ahrimán se lanza sobre el hombre primordial, que muere también, pero antes de morir emite su semilla sobre el suelo. De ella surge la primera pareja humana en forma de dos plantas, de donde procede la raza de los hombres. La creación primordial responde así a la intrusión del Mal multiplicando las formas y creando nuevas generaciones. De ese modo, el estadio final de la creación es llevado a cabo indirectamente por el ataque de Ahrimán y sus demonios sobre el mundo de Ohrmazd.

Segundo punto de interés. El mito nos dice que la historia del mundo se halla ya predeterminada en el tiempo primordial, cuando la creación está a punto de comenzar. La creación implica espacio y tiempo a la vez. Del tiempo infinito Dios separa el tiempo finito que se desarrolla en grandes períodos de tres mil años, el último de los cuales se subdivide a su vez en milenios. El comienzo del último período de tres mil años está marcado por la aparición de Zaratustra y el nacimiento de la religión mazdea. Al final de la historia del mundo, el tiempo limitado retornará al tiempo ilimitado.

En tercer lugar, el mito cosmogónico reconoce claramente el valor del mundo material (*gētīk*). En agudo contraste con el gnosticismo, el mazdeísmo considera a la materia como la forma esencial de la existencia. La creación material y el cuerpo del hombre son considerados como algo bueno. Es altamente significativo que de acuerdo con el mito, la obra de Ahrimán es inferior porque no

es capaz de transformar su creación demónica en forma material (*gētīk*).

El mito introduce una forma de dualismo estricto que presenta a dos poderes cósmicos de igual importancia, aunque pronto resulta claro que, a la larga, uno de ellos resultará victorioso. Lo novedoso es que el principio del Mal existe también desde los inicios. Esta nueva forma de dualismo tiende a reemplazar una anterior, presente ya en los Gathas, en la cual Ahura Mazda aparece como el único dios al más alto nivel. Bajo él hay dos grandes seres sobrenaturales, el Buen y el Mal Espíritu, que en el lenguaje mítico son llamados "gemelos", suponiendo que Ahura Mazda es su padre (*Yasna* 30,3). El Mal Espíritu escogió por sí mismo hacer el mal. La diferencia entre los dos poderes queda muy marcada en las antiguas tradiciones avésticas, por ejemplo en *Yasna* 45,2 donde el Buen Espíritu declara: "Nuestros pensamientos, enseñanzas, intenciones, preferencias, palabras, acciones, concepciones, o nuestras almas jamás están de acuerdo".

En el mazdeísmo del período aqueménida tardío, el Mal principio parece haber aumentado su importancia y se opone a Ahura Mazda a un mismo nivel. Ésta es la situación que se refleja en el relato de Plutarco, que nos permite fechar el mito dualista de la creación hacia el siglo IV a.C, por lo menos. Los elementos principales del mito mazdeo tal como se cuentan en el *Bundahišn* y en el *Zatspram*, pueden encontrarse en el texto griego de Plutarco, compilado, a su vez, de fuentes diferentes. La obertura del mito se refleja claramente en el pasaje plutarquiano, en parte con la misma terminología que en los textos pahlevis. Dos entidades cósmicas primordiales se oponen una a la otra; una de ellas es llamada *Oromazes* y la otra *Areimanios*. Oromazes vive en la luz más pura, mientras que Areimanios se halla en las tinieblas y en la ignorancia, y entre ellos dos está Mitra. Oromazes creó, en primer lugar, a seis divinidades (cf. *supra*). Esta acción fue seguida por la contracreación del mismo número de demonios por parte de Areimanios. Oromazes, después de adornar el cielo con las estrellas, crea otras veinticuatro divinidades, y las coloca en su creación que tiene forma de huevo. Areimanios junto con sus veinticuatro demonios penetra a través del caparazón del cielo, lo que causa una mezcla de bien y de mal en el mundo. Vendrá un período determinado en el que Areimanios, que causa plagas y hambrunas,

será destrozado y desaparecerá. La tierra se convertirá en llana y lisa; los hombres tendrán una vida y una norma; todos serán felices y hablarán la misma lengua.

La historia del mundo aparece en este texto plutarquiano resumida sucintamente de acuerdo con el mito mazdeo de la creación, junto con algunos detalles llamativos tomados de la tradición escatológica irania.

Como ya he señalado, el mito dualista y novedoso de la creación fue transmitido por grupos diferentes que dejaron sus propias señales en él. Escritores clásicos armenios y siríacos nos han conservado una versión claramente zurvanita, que en sus líneas principales se retrotrae ciertamente al período helenístico. Esta versión del mito es como sigue: Antes de que nada llegara a ser, existía un dios supremo, llamado Zurván, el "Hado". Estuvo realizando sacrificios durante mil años para poder tener un hijo que hiciera los cielos y la tierra. En su mente se suscitaban dudas sobre si sus sacrificios eran o no útiles. Mientras reflexionaba de esta manera, Ohrmazd y Ahrimán eran concebidos como gemelos en el vientre de su madre. Ohrmazd alcanzó la existencia gracias a los sacrificios de Zurván, pero Ahrimán procedía de las dudas que había tenido. Cuando se dio cuenta de la existencia de ambos, Zurván decidió que haría rey a aquel que apareciera primero. Ohrmazd, oyendo lo que Zurván decía, se lo contó a Ahrimán, el cual atravesó el seno de su madre y se presentó ante su padre. Zurván, sin saber quién podría ser, le preguntó: "Quién eres tú?". Y éste respondió: "Yo soy tu hijo". Zurván replicó: "Mi hijo es lúcido y fragante; pero tú eres obscuro y repugnante". Entonces salió del seno materno Ohrmzad, lúcido y brillante y se presentó a su padre. Cuando lo vio, Zurván supo que éste era su hijo verdadero, por el que había ofrecido sacrificios durante mil años. Zurván le dio las varas sacrificiales (*barsom*) y lo bendijo. En el entretanto, Ahrimán se acercó y dijo a su padre: "Hiciste un voto, en el sentido de que cualquiera de tus hijos que apareciera ante ti el primero, lo nombrarías rey". Zurván, reconociendo que no podía violar su juramento respondió a Ahrimán: "¡Oh ser falso y dañino! Te concederé el reino durante nueve mil años, pero Ohrmazd reinará sobre ti. Después de nueve mil años, Ohrmazd reinará y hará todo lo que desee hacer. Entonces Ohrmazd y Ahrimán comenzaron a crear seres, y todo lo que Ohrmazd creaba era bueno y recto, y lo que Ahrimán creaba era malo y torcido.

La versión zurvanita del mito termina así con la primera fase de la creación, en el estado *manak*. Proporciona, por decirlo así, la prehistoria de Ohrmazd y Ahrimán, e implica claramente un retorno a la forma más antigua de dualismo, en la cual Ahura Mazda parece como el padre de dos espíritus gemelos, el Bueno y el Malo. Los zurvanitas, sin embargo, bajaron a Ahura Mazda a un segundo nivel y situaron al dios Tiempo, Zurván, en el estrato más elevado. Otra diferencia de la versión que se halla en Plutarco y la del *Bundahišn* y el *Zatspram* es que a Ahrimán se le concede más poder en el mundo: reinará durante nueve mil años, mientras que las versiones no zurvanitas, o bien los hacen compartir el reino durante un gran período, o bien asignan la soberanía a cada uno de ellos por turnos, un período a cada uno.

b) *Ética y consideración de la existencia*

El mito de la creación del mundo y de la historia proporciona el transfondo indispensable para comprender la ética mazdea y sus puntos de vista sobre la vida. Del mismo modo que la historia del mundo es considerada como una batalla entre el Bien y el Mal, la tarea primordial del ser humano es combatir el Mal en su propia vida con la ayuda de la "buena religión", como aparece denominado a menudo el mazdeísmo por los creyentes (ya en *Yasna* 37). La antigua profesión de fe, la *Fravarane* (*Yasna* 12) comienza: "Me confieso a mí mismo adorador de Mazda (*mazdayasna),* seguidor de Zaratustra. Me confieso enemigo de los malos poderes (*daevas*) y amigo de Ahura (Mazda)".

La plegarias y las ofrendas son medios eficientes para rechazar a Ahrimán y a los demonios. El culto a Ahura Mazda debe realizarse "con todos los buenos pensamientos, todas las buenas obras y hechos como se dice en las antiguas tradiciones avésticas" (Yasna 36). Esta fórmula llegó a ser la expresión más clara de la ética mazdea e implica una entrega total del hombre en la vida diaria al culto de la divinidad. La pregunta "¿cuál es el sentido de la vida?" recibe su verdadera respuesta desde la cosmovisión dualista del mazdeísmo. Hay que casarse y criar hijos, porque esto debilita el poder de Ahrimán. La agricultura es también considerada como un medio de batalla contra el mal. Al hacer fructífera la tierra, fuerte y abundante, el hombre contrarresta los efectos dañinos de la presencia de Ahrimán en el mundo. Un catecismo compuesto en el período sasánida tardío formula la concepción esencial de

que la vida diaria del ser humano se santifica por su inconmovible propósito de resistir al Mal y contribuir a su gradual eliminación. La naturaleza y sus elementos desempeñan un importante papel en la cosmovisión del mazdeísmo. Antiguos mitos heredados de tradiciones comunes indoiranias expresan la íntima relación entre el hombre y la naturaleza. Inspirados por los modelos míticos, los mazdeos adoran a los ríos, lagos, bosques y montañas como manifestaciones de la creación y la providencia divinas. Pocas religiones antiguas manifestaron una estima tan elevada por la naturaleza como el mazdeísmo.

Para los mazdeos el mal no supone ningún misterio, y mucho menos un problema teológico. El mito cosmogónico explica la independencia y la separación del Mal del Bien, pero también realza el hecho de que el Mal se halla en principio derrotado y condenado a desaparecer de una vez por todas cuando el mundo presente llegue a su final.

c) *Rasgos más importantes del culto iranio*

Los rituales cúlticos y sacrificiales se hallan en el centro mismo de la religión irania. El aspecto ritual, tan importante para los zoroastristas de hoy día, no ha recibido demasiada atención por parte de la investigación occidental[31], aparte de algunas excepciones[32]. Un buen intento de interpretar el significado del mazdeísmo durante sus primeros períodos ha sido realizado por Herrenschmidt-Kellens en 1994, pero se necesita con urgencia un estudio de las prácticas rituales del mazdeísmo en los períodos helenístico, parto y sasánida. Por otro lado, los ejecutores del culto parecen haber atraído más interés, por lo que existen diversos estudios que se ocupan de la clase sacerdotal del Irán desde diversos puntos de vista[33]. Este interés por el sacerdocio iranio era discernible ya en la Antigüedad.

---

[31] Cf. C. Herrenschmidt - J. Kellens, “La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide”, *ASSR* 85 (1994) 45-67, esp. 1.

[32] Los estudios siguientes son ejemplos de una aproximación al mazdeísmo que tiene en cuenta los aspectos rituales: Molé 1956; Boyce 1979 y S. Hartman, *Parsism. The Religion of Zoroaster* (Leiden 1980).

[33] Citemos, en primer lugar, el estudio exhaustivo de S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund 1946), que cubre el período que ahora nos ocupa. Véanse, además, A. Hultgård, “Prêtres juifs et mages zoroastriens. Influences religieuses à l’époque hellénistique”, *RHPR* 68 (1988) 415-28, en el que se

Desde los primeros testimonios griegos hasta las fuentes cristianas siriacas y armenias las descripciones de la religión irania señalan regularmente la posición preeminente de la clase sacerdotal llamada de los "magos" (en griego *magoi*). Originalmente, los magos eran un grupo tribal sacerdotal entre los medas, al igual que la tribu de Leví en el antiguo Israel. Luego, los magos consiguieron establecerse como los funcionarios rituales dominantes en el imperio persa, posición en la que permanecieron durante mil años hasta la conquista árabe-musulmana en el s. VII d.C.

Para el común de los pueblos del mundo helenístico romano había un aspecto que distinguía el culto y los rituales iranios de otras religiones, a saber, la adoración del fuego. El elemento fuego desempeñó un importante papel desde el comienzo mismo del mazdeísmo. El fuego (avéstico antiguo *ātara;* avéstico reciente *ātar*) era considerado una divinidad comparable a la posición de Agni en la religión védica. Sin embargo, a partir del período aqueménida tardío emergió una nueva forma de adoración al fuego[34]. El fuego es considerado el elemento más puro y sagrado de la naturaleza, que no deber ser contaminado bajo circunstancia alguna. Por ejemplo, no debe usarse para la cremación de cadáveres, y el aliento de los prestes oficiantes no debe tocar la llama.

Para proteger al fuego de cualquier polución, se erigieron edificios sagrados que fueron conocidos como templos del fuego, en los cuales la llama pura y divina era adorada y se mantenía siempre ardiendo. Los escritores griegos denominaban esos templos con el término "fuego inmortal" (*pur ásbeston*), "lugar donde se mantiene el fuego" (*puraitheion*) o simplemente "lugar de fuego" (*pureion*). Tales edificaciones se hallan atestiguadas por vez primera para el reinado de Artajerjes II (404-358 a.C.) por el sacerdote y erudito babilónico Beroso, en el s. III a.C. Pronto se fundaron otros templos dedicados al fuego en las ciudades más importantes del imperio persa, y parece que fueron asociados par-

---

pone en relación a los magos con los sacerdotes judíos del período helenístico, y L. Sabourin, *Priesthood: A Comparative Study* (Leiden 1973), quien, en su obra fenomenológica tiene una sección dedicada al sacerdocio del Irán antiguo (pp. 25-32).

[34] Este aspecto se halla puesto de relieve con singular claridad en el estudio de Wikander, *Feuerpriester*.

ticularmente con la diosa Anahita. Esta forma de adoración al fuego continuó siendo el rasgo distintivo de la religión irania a través de las épocas helenística y parta, tal como testimonian los autores griegos y romanos. Poseemos dos breves, pero importantes textos que ponen de relieve el papel desempeñado por el fuego. Uno aparece en Estrabón, que data del principio de nuestra era aproximadamente, y el otro es de Pausanias, que escribió en el s. II d.C. Estrabón realza la posición preeminente de la adoración del fuego en el culto de los persas:

> Ofrecen sacrificios al fuego añadiendo leña seca sin corteza, poniendo grasa sobre ella; vierten luego aceite encima y lo encienden por debajo, no soplando, sino utilizando fuelles. Aquellos que soplan sobre el fuego con su aliento o ponen algo muerto o impuro sobre él son condenados a muerte (XV 3,14).

Estrabón menciona también los templos dedicados al fuego (*puraitheiai)*:

> En medio de ellos existe un altar sobre el cual hay gran cantidad de cenizas, donde los magos mantienen el fuego siempre encendido. Y allí, diariamente, hacen invocaciones (*epádousi*) durante una hora, manteniendo delante del fuego sus manojos de varas, portando gorros sobre sus cabezas (*tiáras*) que bajan por sus mejillas hasta cubrir sus labios (XV 3,15).

Estrabón asegura haber sido testigo visual de tales ceremonias, al igual que Pausanias, quien describe en pocas palabras el culto de los magos en los templos dedicados al fuego de Hierocesarea y Hipaipea, en Asia Menor occidental[35]. Pausanias menciona los mismos rasgos característicos que Estrabón. En un edificio sagrado hay un altar con fuego sobre él. Un sacerdote, un *magos*, entra en el recinto portando madera, que coloca en el altar. Luego se toca con su gorro característico y comienza a entonar himnos a las deidades "en una lengua bárbara no comprensible para oídos griegos" y, entonces, la madera engendra el fuego de repente.

Los relatos de Estrabón y de Pausanias recogen los rasgos más sobresalientes del culto iranio al fuego, y constituyen importantes indicios para demostrar la continuidad de la ideología y práctica sacrificiales de los iranios. La recitación de himnos sacrificiales

---

[35] Pausanias, *Descripción de Grecia,* V 27,4.

(muy probablemente partes del Avesta) y el uso de manojos de varas sagradas (*bar sman-)* (ir. medio, *barsom*) gozaba de una larga tradición ya en época de Estrabón y Pausanias, y ha permanecido como característica de la liturgia del moderno zoroastrismo.

La ceremonia descrita por Estrabón y Pausanias es muy probablemente una forma primitiva de un rito *yasna* actual. La ceremonia se realiza todavía como ofrenda del jugo sagrado, *haoma* (ir. medio, *ham*) delante del fuego durante la recitación de los 72 capítulos del *Yasna*, y debe suponerse que este ritual mantuvo esencialmente el mismo carácter durante las épocas parta y sasánida, puesto que los rituales *yasna* son la razón principal para la conservación de los textos avésticos que llevan ese nombre.

Durante el período sasánida primitivo la forma tardía aqueménida de culto al fuego llegó a ser el culto ritual dominante. Las inscripciones de los primeros reyes sasánidas escritas en dos dialectos de la lengua irania media, usualmente junto con una versión griega, son importantes también como documentos religiosos. Las inscripciones de Sapor I (cª 240-270) señalan la preeminente posición de los magos a la vez que la fundación de muchos "lugares de fuego" dedicados al dios de la victoria, Varehran (ant. iranio Vere thragna) a lo largo de todos los territorios del imperio. Según el tenor del texto griego: "Hemos fundado (*hidrúsamen*) muchos (santuarios consagrados al) fuego (*pureia*) y hemos hecho beneficios a muchos magos" (*Shapuhr, Ka ba-i Zardošt* 38-39).

La relación entre los sacrificios al fuego y las inmolaciones de animales es difícil de dilucidar en el período que ahora nos concierne. Los sacrificios de animales no fueron nunca rechazados por el mazdeísmo, aunque las ofrendas de ganado en gran escala fueron consideradas un abuso y contrarias a la ética mazdea. Desde el principio, el culto al fuego estaba situado en un contexto en el que se ofrecían animales a la divinidad. Ésta es también la situación ritual presupuesta por los *Gathas* (especialmente *Yasna* 28,1 y *Yasna* 29 en su conjunto), el *Yasna de los siete capítulos* y el *Yasna* del Avesta reciente. El problema radica en que aunque esos textos eran utilizados en los rituales, no presentan apenas instrucciones algunas sobre el rito.

Los textos en avéstico antiguo pueden decirnos, sin embargo, algo sobre el significado y la función de los sacrificios. Aparte de la idea general del sacrificio como medio de establecer una rela-

ción entre el hombre y la divinidad, existen algunas ideas importantes que ayudan a comprender el significado y la realización de los sacrificios en el antiguo mazdeísmo[36]. Los *Gathas* nos muestran la creencia de que el sacrificador envía el "alma" (*uruuan*) de la víctima al mundo divino, como la porción reservada para la divinidad y como una suerte de anticipación del destino futuro del hombre. El "alma" de la víctima es acompañada en su ruta celeste por una parte de la personalidad del hombre, llamada la *daēnā* que es la "visión". La intención del sacrificio es rogar por una buena fortuna, salud y paz, pero también, y esto es muy significativo, por una buena existencia ultramundana cabe los dioses. Este significado escatológico de los antiguos sacrificios iranios es una marca distintiva en excelente acuerdo con la importancia atribuida a la vida ultramundana del hombre a lo largo de toda la historia del mazdeísmo.

La influencia de la ideología sacrificial en la realización del rito se demuestra por una nota breve en la noticia de Estrabón sobre el mazdeísmo. El historiador griego se extraña del hecho que los persas no separen una porción de la víctima sacrificial para los dioses. La razón es, dice, que de acuerdo con las creencias persas "la divinidad sólo requiere el alma de la víctima y nada más"[37]. La noticia de Estrabón debe explicarse a la luz del transfondo de la ideología mazdea antigua sobre el sacrificio, como se ha observado[38]. Los animales son sacrificados en diferentes tipos de ritos. La adoración del agua corriente, que es otro rasgo distintivo del mazdeísmo[39], incluía, según Estrabón, sacrificios de animales[40]. El culto público de los primeros reyes sasánidas, al igual que el de sus altos funcionarios y sátrapas se caracterizaba por el sacrificio diario de una oveja junto con pan y vino. Estas ofrendas estaban

---

[36] En la cuestión de los sacrificios del mazdeísmo antiguo sigo la interpretación de Kellens, en Herrenschmidt - Kellens, "La question".

[37] Estrabón, *Geogr.* XV 3,13.

[38] Kellens - Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, 34.

[39] En la introducción a su relato sobre los sacrificios persas, Estrabón señala que éstos "sacrifican (*thúousi*) de un modo diferente (*diaferontôs*) al fuego y al agua": *Geogr.* XV 3,14.

[40] La descripción de Estrabón, *Geogr.* XV 3,14, muestra la preocupación de los magos por no polucionar el elemento agua, excavando en la cercanía un pozo (*bóthros*) en el que sacrificaban al animal.

prescritas en las inscripciones reales[41] y pueden compararse con las ofrendas diarias, el *tamid* matutino y vespertino, en el templo de Jerusalén, realizadas hasta la destrucción de la ciudad en el 70 d.C. En este sacrificio, ejecutado en el Templo por la mañana temprano y a última hora de la tarde, se ofrendaban corderos, junto con vino y grano, como expresión principal del culto oficial del judaísmo.

La agudización del carácter dualista de la cosmovisión irania en época aqueménida tardía inspiró nuevos ritos, de los cuales Plutarco nos ha conservado un ejemplo. Su primera descripción del estado primordial del universo con dos poderes cósmicos opuestos (cf. *supra*) se halla inmediatamente seguida por la mención de dos tipos de rituales. Uno, dedicado a la suprema divinidad, Ohrmazd, que consistía en ofrendas votivas y sacrificios de acción de gracias; la otra dirigida al poder del mal, Ahrimán. Plutarco no describe la ofrenda a Ohrmazd, pero las dedicadas a Ahrimán se hallan consignadas con más detalle:

> Ellos (los persas) machacan en un mortero una cierta planta llamada *omomi*, a la vez que invocan al Hades y a las Tinieblas; luego la mezclan con la sangre de un lobo que ha sido sacrificado; la sacan fuera y la arrojan a un lugar donde nunca luce el sol" (*De Is. et Os.* 46).

Esta ceremonia peculiar se explica usualmente como un rito zurvanita, o como sólo practicado por ciertos grupos de magos en Asia Menor[42]. Sin embargo, el mito cosmológico del mazdeísmo de la época aqueménida tardía nos ofrece un transfondo suficiente para situar el ritual descrito por Plutarco dentro de la corriente principal del mazdeísmo. Las ofrendas realizadas en honor de Ahrimán son meramente apotropaicas, y no implican un culto a los poderes demoníacos o ctónicos. La tendencia a tratar al zurvanismo como una religión independiente en agudo contraste con el

---

[41] Inscripción de Sapor I en Ka`aba-i-Zardošt.

[42] Benveniste, *Persian Religion*, 73-4, concluye que la "idea misma de ofrecer sacrificios a Ahrimán es, a los ojos de los mazdeos, pura herejía. Con ella nos hallamos desde el primer momento fuera del mazdeísmo". Una opinión similar fue expresada por Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, I 61, quienes restringen la práctica de sacrificios al poder del Mal al grupo de los magos "helenizados". Benveniste sitúa ese ritual en la "secta" del zurvanismo.

mazdeísmo "ortodoxo" se nos revela más como una construcción erudita que como una realidad religiosa.

Aparte del culto al fuego y de los sacrificios de animales, sólo otros pocos rituales han suscitado la atención de los escritores griegos y romanos. De particular interés era el Mithrakana, probablemente una fiesta antigua de Año Nuevo, durante la cual se sacrificaban caballos en gran número y se ejecutaban ritos para conmemorar la victoria de Mitra sobre el dragón[43]. Estrabón nos cuenta que el sátrapa de Armenia acostumbraba cada año a enviar al rey persa un gran número de potros en época de la Mithrakana (gr. *tois mithrakánois*)[44].

3. El impacto de la religión irania en el mundo greco-romano

Es éste un tema muy amplio, y sólo podemos tratarlo aquí al modo de una visión de conjunto sobre las áreas de influencia y las tendencias al respecto de la investigación actual.

Dejando de lado la cuestión general del impacto cultural y político[45], nos concentraremos sobre la religión del período helenístico romano. Podemos distinguir cuatro áreas principales en las que se ha visto o proclamado la influencia irania:

A. *Judaísmo helenístico y cristianismo.*

B. *Gnosticismo.*

C. *Los misterios de Mitra.*

D. *Diversas religiones indígenas en Asia occidental marcadas por el encuentro entre elementos griegos, semíticos e iranios.*

La cuestión de las influencias iranias sobre estos ámbitos de la religión ha sido tratada en profundidad por Mary Boyce en la tercera parte de su *Historia del* Zoroastrianismo[46].

---

[43] Para más detalles, puede consultarse G. Widengren, *Les religions de l'Iran* (París 1968) 58-67 y 258.

[44] Estrabón, *Geogr.* XI 14,9. En las fuentes indígenas el nombre de la fiesta ha sobrevivido sólo en las tradiciones del iranio medio bajo la forma *mithragan.*

[45] Para mayor información pueden consultarse los estudios de Widengren, *Les religions.*

[46] M. Boyce - F. Grenet, *A History* III: *Under Macedonian and Roman Rule*; el capítulo "Zoroastrian Contributions to Eastern Mediterranean Religion and Thought in Greco-Roman Times", 361-490.

A. El grado y la extensión de la influencia irania en el judaísmo helenístico e indirectamente en el cristianismo primitivo es una cuestión ásperamente debatida. En los comienzos de la llamada *Religionsgeschichtliche Schule*[47] durante las tres primeras décadas del siglo XX, los miembros de esta escuela (por ejemplo, W. Bousset, R. Reitzenstein, H.H. Schaeder, E. Meyer) sugirieron la existencia de una vasta influencia de las ideas iranias especialmente sobre la apocalíptica, mesianismo y escatología judías (y cristianas)[48]. Las críticas suscitadas por Carsten Colpe (1950) contra los resultados de la *Religionsgeschichtliche Schule* no tuvieron el impacto general que el autor pretendía[49]. El descubrimiento de los manuscritos de Qumrán otorgó un nuevo ímpetu al debate en torno a la influencia irania sobre la religión judía helenística, especialmente sobre las ideas dualistas de los esenios de Qumrán. La tendencia a admitir la influencia irania, aunque en diverso grado, prevalece en la investigación moderna, pero también se oyen voces críticas al respecto[50].

En mi opinión no hay en el judaísmo y en el cristianismo una aceptación completa de las ideas escatológicas iranias y del sistema apocalíptico. Sin embargo, puede afirmarse que la influencia existió sin duda, pero tuvo lugar de un modo indirecto, aunque no de menor importancia. El encuentro con la religión irania produjo el estímulo necesario para el pleno desarrollo de ideas que se esta-

---

[47] "Escuela de la Historia de las Religiones".

[48] Una bibliografía de la investigación hasta 1978 sobre el problema de la influencia irania sobre el judaísmo y cristianismo primitivo puede hallarse en A. Hultgård, "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem", en W. Haase (ed.), *ANRW* 19,1 (1979) 512-90, esp. 588-90.

[49] El estudio de Colpe fue duramente criticado por Widengren, *Les religions*, desde el punto de vista mismo de la historia general de las religiones, pero ejerció bastante influencia en estudiosos varios del Nuevo Testamento.

[50] La exposición general del problema por parte de J. Barr contiene muchas advertencias pertinentes sobre la indebida estima de la influencia irania (Barr 1982). J. Duchesne-Guillemin, "Apocalypse juive et apocalypse iranienne", en U. Bianchi - M. Vermaseren, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (Leiden 1982) 753-9 y P. Gignoux, (1986) mantienen dudas sobre la dependencia de los esquemas de la apocalíptica judía de modelos iranios.

ban configurando lenta y subterráneamente dentro del judaísmo[51]. Éste es el caso, por ejemplo, de la personificación y de la creciente importancia del Mal en forma de figuras como Satán, Belial o el Diablo, y el de las doctrinas sobre la resurrección de los muertos. Ambas ideas son elementos esenciales de la cosmovisión irania antigua, pero ajenas a la religión israelita. Hay que esperar hasta el período helenístico para que estas ideas crezcan y se fortalezcan dentro del judaísmo, aunque no fueran aceptadas por todos los judíos. De forma semejante, se ha sugerido que elementos judíos e iranios han cristalizado en la idea del salvador del Nuevo Testamento[52].

Otra cuestión es que muchos detalles de la imaginería mítico-legendaria judía y cristiana primitiva dejen traslucir una influencia irania. Podemos ofrecer algunos ejemplos el puente *cinvat*, es decir, el pasaje por donde deben caminar las almas tras su muerte, ya hacia el infierno (si han obrado mal), ya hacia el paraíso (si sus obras han sido buenas). La doctrina de los Dos Espíritus, tal como se encuentra en el *Manual de Disciplina* de Qumrán (y otros textos) nos recuerda en demasía el dualismo mazdeo como para considerarla sólo el resultado de un mero desarrollo interno judío[53].

El *Testamento de Abrahán*, un escrito judeocristiano, ha adornado el encuentro del patriarca con la Muerte con algunas particularidades influidas por la concepción irania de la *daēnā*. El alma de los justos tras la muerte es acompañada al paraíso por una hermosa doncella, la *daēnā*. Ésta representa al yo celeste del hombre

---

[51] Para una discusión detallada de la influencia irania sobre la religión judía y cristiana, cf. Hultgård, “Das Judentum, y A. Piñero, “El marco religioso del cristianismo primitivo” (I) “Sobre la influencia de las concepciones iranias en la teología judía helenística e, indirectamente, su aceptación por el cristianismo”, en Idem (ed.), *Orígenes del Cristianismo,* 37-46.

[52] J.R. Hinnells, “Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament”, *Numen* 16 (1969) 161-85.

[53] Poco después de las publicación del *Manual de Disciplina*, la idea de una influencia irania en la sección sobre los Dos Espíritus (1QS III 13 - IV 26) fue lanzada independientemente por A.D. Dupont-Sommer, “L’instruction sur les deux esprits dans le *Manuel de Discipline*”, *RHR* 142 (1952) 5-35 y K.G. Kuhn, “Die Sektenschrift und die iranische Religion”, *ZTK* 49 (1952) 296-316. Una inves tigación detallada sobre la doctrina de los Dos Espíritus en el judaísmo y cristianismo primitivo ha sido publicada recientemente por M. Philonenko, “La doctrine sur les deux Esprits dans le judaisme et le christianisme antique” en Idem (ed.), *Apocalyptique irannienne et dualisme juif* (París 1995).

y aparece al alma rodeada por un aura perfumada. Su graciosa figura se explica como el resultado de las acciones buenas del justo durante su vida. También estos rasgos aparecen en la leyenda de la muerte de Abrahán. Dios envía a la Muerte al patriarca en la figura de un hermoso ángel acompañado por un perfume excelente, que representa las buenas obras que han prestado a la Muerte esta apariencia[54].

Debemos detenernos un poco más en la leyenda de los Magos y de la estrella. El origen de esta leyenda, tal como se nos cuenta en el evangelio de S. Mateo, capítulo 2, se explica usualmente como el reflejo de un fenómeno astronómico que ocurrió alrededor del comienzo de nuestra era[55]. Sin embargo, una interpretación basada en las tradiciones iranias sobre los magos parece estar más de acuerdo con el relato evangélico. El texto griego de Mt 2 no habla de astrólogos en general, sino de magos (gr. *magoí*) del Oriente, es decir de sacerdotes mazdeos de la época. Estos personajes habían observado el surgimiento de una estrella que predecía el nacimiento del rey de los judíos. Esto es una adaptación de una leyenda irania relacionada con el nacimiento de un rey salvador que representa al dios Mitra. Tal leyenda ha sido conservada en una forma ligeramente reelaborada en algunos textos cristianos primitivos, en especial en el *Opus imperfectum in Mattheum* y en la *Crónica* del Pseudo Dionisio[56]. Ambos textos, que relacionan claramente a los magos con el Irán[57], describen la reunión anual de los sacerdotes mazdeos en la cumbre de una montaña donde hay una cueva, árboles y una fuente. Allí esperaban la aparición de una estrella y el descenso de la figura de un salvador celeste, que bajaría por la columna del luz formada por la estrella[58]. La le-

---

[54] Véase, a este respecto, Hultgård, "Das Judentum", 566-9.

[55] Véanse al respecto los comentarios pertinentes al evangelio de Mateo.

[56] El *Opus imperfectum* es un comentario al primer evangelio, conservado fragmentariamente, compuesto probablemente por un arriano al final del s. IV (texto latino en la *PG* LVI, col. 637). La *Crónica* del Pseudo-Dionisio se halla en un manuscrito siriaco del finales del siglo VIII. Ambos textos toman su información sobre los Magos de un escrito anterior llamado el *Libro de Set*.

[57] El pasaje del *Opus imperfectum* que presenta la leyenda está introducido como sigue: *Qui sunt Magi? Viri orientales qui venerunt a Perside*.

[58] Para detalles sobre esta leyenda y otros testimonios, cf. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Colonia/Opladen 1960) 62-86.

yenda irania puede retrotraerse hasta el período parto, y se refleja también en tradiciones armenias primitivas[59].

Es una tarea importante elucidar los caminos a través de los cuales el impacto del mazdeísmo pudo hacerse efectivo en las culturas circundantes. Un intento por dilucidar esta cuestión ha sido realizado por el que suscribe estas líneas al estudiar los intereses y contactos de los dos grupos sacerdotales que fueron responsables de gran parte de la transmisión de las tradiciones religiosas dentro del judaísmo y mazdeísmo en el período helenístico, a saber, los sacerdotes sadoquitas y los magos iranios[60]. Elementos de la tradición sacerdotal entre el movimiento sadoquita predecesor de los esenios puede trazarse en último término hasta Irán. Además de la doctrina de los dos Espíritus opuestos, recogidos en los fragmentos preesenios de la *Visión de Amrán*[61], la descripción de los diferentes cielos (de tres a siete) en el *Testamento arameo de Leví*[62] parece ser la adaptación judía de un modelo iranio. Noé era considerado en los círculos sadoquitas el prototipo del sacerdocio. El relato de su nacimiento ha tomado en préstamo algunos rasgos de la leyenda irania del nacimiento de Zaratustra[63]. Igualmente en un fragmento de Qumrán publicado por E. Puech en 1992[64], ha descubierto M. Philonenko una mención al puente escatológico

---

[59] Para la conexión con Armenia, cf. A. Hultgård, "Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with particular reference to the vision of St. Gregory", en Th.J. Samuelian (ed.), *Classical Armenian Culture* (Univ. of Pennsylvania 1982).

[60] Cf. A. Hultgård, «Prêtres juifs et mages zoroastriens. Influences religieuses à l'époque hellénistique», *RHPR* 68 (1988) 415-28.

[61] Para la literatura preesenia o esenia primitiva, cf. J. Trebolle Barrera, 1994: "La Biblia en Qumrán: textos bíblicos y literatura parabíblica", en Piñero - Fernández, *Los Manuscritos del Mar Muerto,* 79-122, esp. 112-3.

[62] Cf. diferentes textos fragmentarios en F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid 1993) 317-9, y A. Piñero, "Testamento de Leví, Apéndices", en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1987) vol. V 62ss.

[63] El nacimiento de Noé está descrito en 1 Henoc 106 y en 4Q534 (García Martínez, *Textos de Qumrán*, 314). Se dice que fenómenos luminosos acompañaron su nacimiento y que inmediatamente abandonó las manos de la matrona, habló y bendijo al Señor. Precisamente estos rasgos se hallan en las leyendas iranias, pero como partes integrantes de la doctrina mazdea de la luz enfrentada a las tinieblas, y en el mito de la preexistencia de Zaratustra.

[64] Denominado 4Q521. Cf. Puech 1992.

que, según las concepciones iranias está tendido sobre el infierno y que conduce a los justos al paraíso[65]. La futura publicación, ya en marcha, de los fragmentos aún inéditos de Qumrán puede proporcionarnos ulteriores ejemplos[66].

B. El gnosticismo no es una religión independiente; debe considerarse más bien como un complejo de ideas que conciernen al mundo y a la salvación del hombre que penetró en la religiones y en la espiritualidad del mundo mediterráneo y del Próximo Oriente en épocas helenística y romana[67]. El mundo material es malo o corrupto; el cuerpo es la prisión del alma, pero el hombre (es decir, su parte eterna, el "alma") pertenece en realidad al mundo celeste. La salvación significa liberarse de los lazos materiales entre los que el ser humano ha sido arrojado, y retornar al mundo de la luz y del espíritu. El movimiento gnóstico ofrecía conocimiento, *gnosis*, para abordar estos temas fundamentales y enseñaba cómo alcanzar la salvación.

Los orígenes del gnosticismo son aún un enigma para los estudiosos. La *Escuela de la Historia de las Religiones*, en especial Wilhelm Bousset y Richard Reitzenstein, admitieron una profunda influencia irania sobre el pensamiento y movimientos gnósticos, que llegó a ser durante décadas el punto de vista prevalente, ajustado y admirablemente sintetizado por Geo Widengren en su *Fenomenología de la Religión*[68].

La investigación más reciente se ha orientado hacia la dirección opuesta y ha rechazado o minimizado el transfondo iranio de la gnosis. Debe admitirse decididamente que se ha exagerado el impacto iranio sobre el gnosticismo, pero la negación de cualquier influencia del mazdeísmo parece insostenible. Al igual que con el judaísmo y el cristianismo primitivo, la religión irania puede haber servido de factor cristalizante para ideas que se hallaban soterradas en el mundo helenístico romano. El estricto dualismo

---

[65] Cf. M. Philonenko, "Le Point de l"Abîme", en *Le Signe, le Symbole et le Sacré. Cahiers internationaux de symbolisme* 77-79 (1994) 181-6.

[66] Véase Philonenko, "Les deux Esprits".

[67] Cf. A. Piñero- J. Montserrat, «Introducción general», 1-118, en Piñero - García Bazán - Montserrat, *Textos gnósticos* I.

[68] En su capítulo titulado "La actitud gnóstica": versión española del original *Religionsphänomenologie* (Madrid 1977).

del mazdeísmo, especialmente en su variante más pesimista, el zurvanismo, pudo haber ayudado al dualismo gnóstico a desarrollarse en las primeras centurias de la era cristiana. El mazdeísmo, sin embargo, nunca dio el paso adelante hacia la denigración del mundo presente, tan típica del gnosticismo. Al estimar una posible influencia irania, es necesario distinguir también entre diferentes movimientos gnósticos. Algunos grupos muestran sólo una vaga y distante semejanza con el pensamiento y el mito iranios, mientras que otras formas de gnosticismo revelan una dependencia más estrecha; por ejemplo el maniqueísmo en primer lugar, que es una religión gnóstica por sí misma, pero muy imbuída de ideas iranias[69].

C. Los misterios de Mitra presentan problemas de otra índole. Los ricos testimonios iconográficos y arquitectónicos se hallan en agudo contraste con la casi total ausencia de fuentes escritas. Las tradiciones esotéricas de los Misterios nunca fueron probablemente fijadas por escrito, sino transmitidas oralmente. Tan sólo unas pocas inscripciones de los santuarios dedicados a Mitra han sobrevivido hasta hoy, entre las cuales las de Santa Prisca en Roma son de particular interés. La escena del taurobolio, presente en todos los templos como una suerte de pintura sobre el altar central como las de las iglesias cristianas, entraña la clave para la comprensión del mitraísmo como religión: toda interpretación de ella debe comenzar por la imaginería en torno al taurobolio.

Los estudios de Franz Cumont sobre los misterios de Mitra, en los que el transfondo iranio recibieron un realce especial, dominaron la opinión de los estudiosos durante casi setenta años[70]. La investigación moderna considera al mitraísmo esencialmente como una religión helenístico-romana, que en esa forma no existió fuera del imperio romano[71]. La interpretación del mitraísmo fundamentalmente como una religión astral ha ganado hoy una

---

[69] G. Widengren, „Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung“, en B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas* (Gotinga 1979) 278-315, ofrece una interesante descripción del maniqueísmo y de sus orígenes.

[70] La obra básica de F. Cumont es *Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra* (Bruselas 1896-99), epitomizada en *Les Mystères de Mithra* (Bruselas ³1913 [4ª edic. alemana, Stuttgart 1963]).

[71] Cf. U. Bianchi, “Prolegomena. The Religio-Historical Question of the Mysteries of Mithra. Part one”, en Idem (ed.), *Mysteria Mithrae* (Leiden 1979) 3-29.

amplia aceptación[72]. Existe también hoy la tendencia a minimizar los elementos iranios en los misterios como superficial o secundaria[73]. Admitámoslo con claridad: la interpretación de la escena central del taurobolio fundamentalmente como una expresión de antecedentes iranios está plagada de serias dificultades, como varios eruditos señalaron al principio de los setenta[74]. Por otro lado, sin embargo, la presencia de términos iranios y el mismo nombre del dios no son inteligibles sin la aceptación de un substrato iranio. El epíteto de Mitra en los Misterios, *nabarzes*, es un vocablo iranio que corresponde al término latino *insuperabilis*, otorgado también a Mitra[75]. El término central del culto, *nama,* que significa "homenaje", "adoración", que se encuentra en un buen número de inscripciones mitraicas se deriva igualmente del iranio[76]. Al igual que la exclamación *Halleluya* en la liturgia del cristianismo recuerda las adherencias judías del transfondo de su fe, las fórmulas *nama* son una supervivencia significativa de los rituales iranios. En el *yašt* dedicado a Mitra encontramos la fórmula "homenaje a Mitra, posesor de pastos" (Yt. 10, 91). Los nombres de los dos portadores de antorchas, Cautes y Cautopates, que aparecen en la escena del taurobolio, permanecen aún sin aclarar. Se ha propuesto un origen iranio, pero esos nombres pueden aclararse también a partir del griego[77].

---

[72] La interpretación astrológica culmina con la obra de D. Ulansey *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World* (Nueva York / Oxford 1989).

[73] Cf. Ulansey, *Origins*.

[74] La ocasión fue el "Primer congreso internacional de estudios mitraicos" de 1971, en el que los trabajos más críticos fueron los de R.L. Gordon, "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism", en J. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* (Manchester 1975) 215-48 y J. Hinnells, "Reflections on the Bull-Slaying Scene", en Idem (ed.), *Mithraic Studies* (Manchester 1975) 290-313.

[75] Este vocablo, aunque generalmente aceptado como iranio, ha sido explicado de modo diverso. Widengren 1955 señala el paralelismo con la epítetos latinos *invictus* e *insuperabilis* usados en los Misterios, e interpreta *na-* como un prefijo negativo, y *barz-* como significando "arriba" o "alto". Para otra explicación, véase Boyce - Grenet, *A History*, 488.

[76] La forma avéstica es *n mah-* (cf. sánscrito *námas-*) y en iranio medio es *namaz*. El vocablo es utilizado frecuentemente en textos rituales junto con el nombre de la divinidad invocada, por ejemplo *Yasna* 68,22; *Yašt* 10,91 y en los textos pahlevis; Cf. *Zatspram* XXI 11.

[77] Sobre esta discusión, cf. Schwartz 1975 y Schmeja 1975.

Elementos de la arquitectura sacra y de la iconografía del mitraísmo pueden explicarse satisfactoriamente a partir de un substrato iranio occidental. La forma de cueva imitada por el mitreo, y la regla según la cual los *mitrea* deben edificarse en la inmediata proximidad de una fuente o agua corriente tiene antecedentes iranios. La vestimenta de Mitra y las escenas que pintan varios episodios de la vida del dios recuerdan situaciones parecidas de la cultura y mitología iranias[78]. El perfil socio-religioso del mitraísmo con su fuerte afiliación de soldados y oficiales del ejército romano puede contemplarse a la luz de la preferencia otorgada a Mitra entre las sociedades aristocráticas y guerreras de Anatolia oriental e Irán occidental.

Ninguno de los muchos intentos de probar el surgimiento del mitraísmo romano se ha mostrado tan convincente como para que pueda alcanzarse un consenso entre los estudiosos. Los orígenes de los misterios mitraicos permanecen oscuros, pero de cualquier modo es apresurado eliminar las conexiones iranias[79]. La discusión actual muestra que siempre ha de considerarse como una realidad el transfondo iranio de los misterios de Mitra[80].

D. El impacto iranio fue especialmente fuerte en Asia Menor y en la zona transcaucasiana, aunque se ejerció también en las partes septentrionales de Siria y Mesopotamia. En el período helenístico encontramos en Asia Menor y el Transcáucaso un cierto número de reinos, como Armenia, Ponto, Capadocia y Comagene, en los que las clases dominantes eran de ascendencia irania o se hallaban profundamente influenciados por la cultura de aquel país. Mencionaremos aquí sólo los aspectos religiosos de este impacto.

Fuentes indígenas armenias no existen hasta comienzos del siglo V d.C., cuando se inventó el alfabeto armenio y la Biblia y otra literatura cristiana fue traducida a la lengua vernácula. En ese misma centuria los escritores armenios interesados en la historia de su pueblo compilaron tradiciones sobre el período de la conversión

---

[78] Los elementos que suponen un transfondo iranio se hallan resumidos en G. Widengren, *Les religions de l'Iran* (París 1968) 252-62.

[79] Cf. la prudente conclusión de R.-A. Turcan, *Mithra et le mithraisme* (París 1981) 22-3.

[80] Véase el volumen en colaboración *Studies in Mithraism*, recientemente aparecido, editado por J. Hinnells.

al cristianismo durante el siglo IV, que de algún modo tratan también de la religión precristiana. La imagen ofrecida por el paganismo oficial armenio muestra una clara predominancia de elementos iranios, y el problema es si nos encontramos ante una forma variante del mazdeísmo o con una religión armenia indígena muy influenciada por el mazdeísmo[81]. Las divinidades más importantes adoradas por los antiguos armenios son de hecho iranias.

La compilación anónima llamada *Aghathangelos*, una extraña mezcla de historia, hagiografía, novela y catecismo, ha conservado los nombres y epítetos de las antiguas deidades junto con la indicación de sus principales lugares cultuales. Lo interesante respecto a esos pasajes del *Aghathangelos*, es que se hallan normalmente desprovistos de cualquier distorsión polémica. Los epítetos son otorgados con sencillez y parecen haber sido tomados de himnos utilizados en otro tiempo en el culto de los templos. Aramazd, es decir Ahura Mazda, era adorado en Armenia como el dios supremo e invocado con epítetos tales como "grande" (*mec*) y "creador del cielo y de la tierra" (*ararian erkni ew erkri*), que recuerda claramente las inscripciones en persa antiguo. En ellas se saluda a Ahura Mazda como el dios grande (*baga vazraka*) y aquel que "ha creado esta tierra y el lejano cielo". Otras semejanzas subrayan la identidad esencial del Aramazd armenio y del Ahura Mazda iranio. Las antiguas traducciones armenias de textos griegos, por ejemplo, la *Novela de Alejandro*, vierten regularmente Zeus con Aramazd. El culto de la gran diosa Anahita parece haber sido aún más popular en Armenia que el del dios celeste Aramazd. Su nombre armenio era Anahit, y su íntima conexión con los armenios aparece clara a partir de su epíteto cultual "donadora de gloria y vida a nuestra raza". Otro epíteto, "madre de todas las virtudes, benefactora de la entera naturaleza humana", pudo haber sido aplicado igualmente a la Virgen María en el culto cristiano. La existencia de imágenes cultuales de Anahita aparece consignada tanto en fuentes armenias como en las greco-romanas y constituye otro lazo de unión con la Anahita irania. Plinio indica que la primera estatua dorada de una deidad fue colocada en un templo de la diosa armenia Anahit en la

---

[81] El primer miembro de la alternativa ha sido defendido por James Russel (1986), en un estudio que porta el significativo título *Zorostrianism in Armenia*.

provincia de Aquisilene, en Anatolia oriental (*in templo Anaitidis posita dicitur*)[82].

Junto con Aramazd y Anahit, el dios Mitra disfrutaba de un amplio culto en Armenia. Su nombre en armenio era Mihr, que coincide con la forma irania media *mihr*, que designa al mismo dios. El vocablo usual para "templo" en armenio antiguo es *mehean* (< **mihriyān*), está formado a partir del nombre del dios. Es paralelo al término latino *mithraeum* que designa el templo en el mitraísmo romano.

El rey armenio Tiridates, que visitó a Nerón en Roma, era un adorador de Mitra[83] y llevó consigo también sacerdotes mazdeos[84]. El matador del dragón iranio, Verethragna, llegó también hasta Armenia y llegó a ser una divinidad muy popular conocida como Vahagn. Uno de los escasísimos fragmentos de poesía religiosa popular que sobrevivió a la introducción del cristianismo trata precisamente de Vaghan y describe su epifanía probablemente antes de la lucha contra el dragón[85]. Otras divinidades eran también adoradas en Armenia, pero su culto denota más bien un influjo semítico o anatólico autóctono. Las escasas informaciones de rituales precristianos transmitidos por autores clásicos armenios fortalecen el carácter mazdeo de la antigua religión armenia[86]. Curiosamente, la iglesia armenia no consiguió suprimir los sacrificios de animales, sino que hubo de admitirlos dentro del sistema ritual cristiano. Las ceremonias *matagh*, como se llama a esos sacrificios, sobreviven aún en la Armenia actual. Puede estar justificado, por tanto, concebir la religión precristiana de Armenia como una forma de mazdeísmo con un substrato nativo armenio más algunos elementos mesopotámicos.

---

[82] Plinio, *HN* XXXIII 82-83. Este pasaje cuenta también la leyenda siguiente: durante la campaña pártica de Marco Antonio, el primer soldado que intentó poner su mano sobre la estatua dorada de la diosa fue castigado con ceguera y parálisis.

[83] Dión Casio LXIII 5,1-2.

[84] Plinio, *HN* 30.16-17: *magos secum adduxerat* (sc. Tiridates), *magicis etiam cenis eum initiaverat.*

[85] El fragmento se ha conservado en la *Historia de los armenios* I 31 de Movses Khorenatsi. El transfondo indoeuropeo de este fragmento mítico ha sido explicado por Dumézil, "Vahgan", *RHR* 59 (1938) 152-70.

[86] Véase, por ejemplo, la obra de Russell.

Al occidente de Armenia se hallan los reinos de Capadocia, Ponto y Comagene, que en una serie de guerras a lo largo del siglo I a.C. perdieron su independencia ante los romanos. Existen pocas fuentes escritas sobre la religión y cultura de esos países, pero en lo que queda el impacto iranio es evidente. Los reyes del Ponto portaban el nombre usual de *Mitrídates*, "dado por Mitra", y las dos dinastías dominantes de Capadocia, los Ariarates y los Ariobarzanes, llevan igualmente nombres iranios. Estrabón toma muchos elementos de su descripción de los templos mazdeos dedicados al fuego de Capadocia (cf. *supra*), y afirma también que en esa región había muchos magos y santuarios de divinidades persas[87]. La adoración de Anaitis, es decir la irania Anahita, está atestiguada en muchos lugares de Asia Menor[88]. Esta diosa conservaba ciertamente algunos de sus epítetos cultuales iranios. En 1967 se publicó una nueva inscripción de la Capadocia antigua, dedicada a la "gran diosa Anaitis BARZOXARA"[89]. Este epíteto es iranio, sin duda, aunque se discuta su significado exacto[90]. Parece que Mitra y Anahita eran las divinidades iranias más populares en Asia Menor. Otro descubrimiento reciente de inscripciones que testifican el nombre MITHRATAXMAS, es decir, "descendencia de Mitra" revela que no sólo los reyes, sino también los sacerdotes llevaban nombres con el componente Mitra.

Respecto a Comagene estamos mejor informados de la religión real gracias a los monumentos e inscripciones encontrados en varios lugares del reino. Los cultos instituidos por Mitrídates *Calínico* y su hijo Antíoco en honor de los dioses y de los mismos soberanos revelan una forma sincretista de religión, en la cual las divinidades iranias están identificadas con dioses griegos. Las inscripciones en lengua helénica contienen los nombres de las princi-

---

[87] Estrabón, *Geogr.* 15.3,15.

[88] Los testimonios, en forma de monedas, inscripciones y referencias literarias, se hallan convenientemente reunidos en Wikander, *Feuerpriester,* 79-91.

[89] R.P. Harper, "A Dedication to the Goddess Anaitis at Ortaköy, north of Aksaray", *AS* 17 (1967) 193.

[90] Véanse los intentos de interpretación de Rüdger Schmitt, "BARZOXARA - ein neues Anahita-Epitheton aus Kappadokien", *ZVS* 84 (1970) 207-10 y Wikander, "BARZOXARA", *AcO* 34 (1971) 13-15. La explicación de Wikander, que ve en el segundo elemento el avéstico *xvar nah*, "brillo feliz", me parece la mejor.

pales divinidades y explican los impresionantes monumentos que mostraban las estatuas de algunos dioses y del rey Antíoco mismo. El dios supremo es Zeus-Oromazdes, acompañado por Apolo-Mitra-Helios-Hermes y Artagnes-Heracles-Ares y la diosa madre nutricia Comagene, detrás de la cual podemos sospechar que se halla la "Madre tierra", Spenta Armaiti.

La identificación de Verethragna (= Artagnes) con Heracles se hizo también en otros lugares de Asia occidental, como lo muestra una inscripción recientemente descubierta en Seleucia, al norte de Mesopotamia. Un texto bilingüe, en griego y parto, que data de las últimas décadas del siglo I d.C., ha sido grabado sobre una imagen de bronce que representa a Heracles. Según la inscripción, el rey parto Vologases dedicó la estatua de Heracles-Verethragna al templo de Apolo-Tirya después de una campaña victoriosa en Mesenia[91]. Nos encontramos aquí con otra antigua divinidad irania que parece haber sido adorada especialmente en el Irán occidental y en las partes adyacentes de Anatolia, puesto que tenemos muchos nombres de persona en los cuales Tirya (o Tiri) es uno de los elementos, como Tiridates, "dado por Tirya".

Los rituales instituidos por los monarcas de Comagene en sus monumentos funerarios eran helenísticos en su estructura básica, pero contenían también elementos iranios. El interés por integrar componentes griegos e iranios en el culto se halla explícitamente atestiguado en las inscripciones. En Nemrud Dagh el rey afirma que ha conformado el culto de acuerdo con antiguas tradiciones tanto de los persas como de los griegos (*palaios logos... paradédoke*)[92]. El rey ruega, además, a los dioses ancestrales de Persia y Macedonia en pro de aquellos que en el futuro habrán de cuidarse del mantenimiento del culto en Comagene[93]. El texto dice también que el sacerdote ha de oficiar con vestimentas persas (*persikês*

---

[91] Véase E. Morano, "Contributi all'interpretazione della lingue greco-partica dell'Eracle di Seleucia", en G. Gnoli - A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies. Part. 1. Old and Middle Iranian Studies* (Roma 1990) 229-38, para este texto y su interpretación.

[92] Inscripción de Nemrud Dagh en *OGIS* nr. 383, ls. 28-30.

[93] Inscripción de Nemrud Dagh, ls. 224-228; Inscripción de Arsamea en el Ninfeo (edic. Dörner - Goell 1963) ls. 182-185.

esthêtos). La escatología individual manifestada por el rey Antíoco en las inscripciones es fundamentalmente irania[94].

En muchas regiones de Asia Menor, la religión tenía, sin duda, un claro componente iranio, pero es también evidente que los cultos autóctonos continuaron desempeñando un papel importante. A juzgar por los testimonios que han llegado hasta nosotros, las formas sincréticas de religión eran predominantes.

---

[94] Inscripción de Arsamea en el Ninfeo (edic. Dörner - Goell 1963) ls. 113-114.

CAPÍTULO XVII

El orfismo y el neopitagorismo

Alberto BERNABÉ
Universidad Complutense. MADRID

EL ORFISMO

1. Precisiones de vocabulario. Contenido de lo órfico

Todo el que pretende hacerse una idea cabal de lo que es el orfismo se enfrenta, antes que con cualquier otro, con un problema básico: La frecuencia con las que halla en libros de literatura, de filosofía o de religión griegas expresiones como: "tal autor muestra evidentes influjos órficos", sin la menor justificación, lo lleva a pensar que lo órfico es una realidad perfectamente conocida y claramente definida. Pero, cuando busca definiciones concretas de qué es el orfismo, es cuando surgen los inconvenientes y, sobre todo, cuando se encuentra las mayores divergencias entre los estudiosos. No sólo no halla demasiado consenso en la bibliografía existente sobre el alcance que debe dársele al término "orfismo", un término que aparece a menudo vergonzantemente entrecomillado, sino que descubre que hay que plantear incluso si ha existido alguna vez algo que podamos llamar orfismo[1].

---

[1] El lector puede hallar sendos informes bibliográficos sobre orfismo en A. Bernabé, "La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega", *Tempus* 0 (1992) 5-41 y M.A. Santamaría Álvarez, "Orfeo y el orfismo. Actualización Bibliográfica (1992-2003)", *Ilu* 8 (2003) 225-64.

De hecho, "orfismo" es una palabra inexistente en griego, una etiqueta acuñada, como otros muchos *-ismos*, en época moderna. En la antigüedad de lo que se hablaba era de *ta Orfika* ("las cosas órficas") o, más frecuentemente, de *ta tou Orfeôs* algo así como 'eso de Orfeo', una designación vaga y generalizadora que abarcaba un conjunto de aspectos cuya único elemento común era la relación con Orfeo. Y es que con Orfeo se relacionaban en la antigüedad realidades de diverso tipo.

En primer lugar, un puñado de mitos sobre su persona. Mitos, que no noticias, porque los rasgos de la "biografía" de Orfeo no son precisamente los de un personaje histórico. Básicamente son los siguientes: su mágica capacidad de cantor, capaz de conmover a cualquiera de los seres naturales, su participación en la expedición de los Argonautas, su viaje fallido al otro mundo a rescatar a Eurídice y su muerte despedazado por ménades, seguida del mágico viaje de su cabeza a Lesbos, donde continuaría dotada de la capacidad de expresarse[2].

En segundo lugar, una serie de obras atribuidas a Orfeo: teogonías, obras sobre el destino del alma en el otro mundo, himnos, diversos escritos relacionados con rituales, unas Argonáuticas y una confusa colección de escritos medio científicos (astronómicos, lapidarios, etc.). Se trata en general de poemas en hexámetros, datables en épocas muy diferentes, desde el VI a. C. hasta bien entrada la época romana[3]. Para salvar una amplitud temporal como

---

[2] Sobre los mitos relacionados con Orfeo, cf. sobre todo K. Ziegler, "Orpheus", *RE* XVIII 1 (1939) 1200-316; M. Bowra, "Orpheus and Euridice", *CQ* 46 (1952) 113-26; J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages* (Cambridge Mass. 1970); L. Gil, "Orfeo y Eurídice (versiones antiguas y modernas de una vieja leyenda)", *CFC* 6 (1974) 135-93; J. Warden (ed.), *Orpheus: The metamorphosis of a Myth* (Toronto 1982); F. Graf, "Orpheus: A Poet among Men", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology* (Londres - Sydney 1987) 80-106; Ch. Segal, *Orpheus. The Myth of the Poet* (Baltimore - Londres 1989); J. Bremmer, "Orpheus: from Guru to Gay", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Ginebra 1991) 13-30; A. Bernabé, "Platone e l'orfismo", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi* (Cosenza 1998) 37-97, sobre todo, 39-44.

[3] El tratamiento de conjunto más reciente es M.L. West, *The Orphic Poems,* Oxford 1983 (traducción italiana de M. Tortorelli Ghidini, *I poemi orfici* (Nápoles 1993).

ésta, que excede obviamente la edad posible de un personaje, por muy mítico que fuera, los antiguos recurrieron al subterfugio de considerar todos estos poemas "inspirados" por Orfeo aun cuando fueran escritos por otros. Incluso hay representaciones figuradas en las que una persona escribe lo que la cabeza parlante de Orfeo parece dictarle[4].

En tercer lugar, un conjunto de prácticas y creencias religiosas cuya instauración o patronazgo se consideraban tradicionalmente obra de Orfeo. Fundamentalmente se trata de rituales de iniciación o de purificación, algunos de los cuales incluían prácticas extáticas[5].

---

[4] Se trata de una *kýlix,* vaso ático de figuras rojas conservada en Cambridge, Fitzwilliam Museum, recientemente reproducida en A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche* (Milán 1992) fig. 2 (tras p. 96).

[5] Sobre religión órfica hay que destacar: M.P. Nilsson, "Early orphism and kindred religious movements", *HTR* 28 (1935) 181-230; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1935); I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Nueva York 1973 [1941]); K. Prümm, "Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", *ZKT* 78 (1956) 1-40; U. Bianchi, "Orfeo e l'orfismo nell'epoca classica", *SMSR* 28 (1957) 151-6; Idem, "L'Orphisme a existé", *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech* (París 1974) 129-37 [= *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy* (Leiden 1977) 187-95]; W. Burkert, *Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation* (Berkeley 1977); "Neue Funde zur Orphic", *IAU* 2 (1980) 27-42; Idem, "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", en B.F. Meyer y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-definition,* III (Londres 1982) 1-22; L. Brisson, "Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique", *ANRW* 36.4 (1990) 2867-2931; A. Bernabé, "Tendencias recientes en el estudio del orfismo", *Ilu, revista de ciencias de las religiones* 0 (1995) 23-32, Idem, "Orfismo y Pitagorismo", en C. García Gual (coord.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Historia de la Filosofía antigua* (Madrid 1997) 73-88; Idem, "Platone e l'orfismo"; F. Casadesús, "Orfeo y orfismo en Platón", *Taula, quaderns de pensament (UIB)* 27-28 (1997) 61-73; G. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità* (Brescia 1997); Idem, "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", en Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée,* 119-55; W. Burkert, "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz in Leben'", en W. Burkert - L. Gemelli Marciano - E. Matelli - L. Orelli (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (Gotinga 1998) 387-400; Idem, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca* (Venecia 1999); M. Tortorelli Ghidini - A. Storchi Marino - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità.* Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998 (Nápoles 2000) 265-84.

Muchas menos veces se habla de *Orfikoi*, en masculino, esto es, de “órficos”, de personas que habían tomado a Orfeo (por supuesto, a través de sus escritos) como autoridad espiritual y que serían por tanto seguidores de la modalidad de religión que se le atribuye. Incluso existe un término, *orfeotelestas* para designar a las personas que celebran ritos órficos.

En suma, lo órfico (voy a evitar deliberadamente emplear el término “orfismo”) comprende mitos, obras literarias, prácticas religiosas y seguidores de Orfeo. Pero las realidades que acabo de enumerar no son de la misma naturaleza, sino más bien heterogéneas, de forma que pueden interesarnos más, menos o nada, según nuestros propósitos básicos. Bastantes de los rasgos de Orfeo como personaje del mito, por ejemplo, los relatos sobre su participación en la expedición de los Argonautas, pueden carecer de interés para el estudio de los aspectos religiosos de lo órfico[6]. Y, a su vez, al interesado por la literatura que llamamos órfica pueden no interesarle en absoluto las noticias que se refieren a su actividad como fundador religioso, o a ritos practicados por sus seguidores.

2. ¿Existió lo órfico?

Desde el punto de vista que en este libro nos reúne, el de la historia de las religiones, nuestro centro de gravedad será obviamente lo órfico como movimiento religioso. Es en este terreno donde reina la mayor discusión, tanto sobre la naturaleza, como incluso sobre la propia existencia de una religión órfica. Unas discusiones propiciadas sin duda por la escasez de documentación inequívoca sobre la actividad de los seguidores de Orfeo, sobre todo, en su primera época, digamos entre el VI y el IV a.C. Ante este casi vacío, se suscitaron en época moderna dos tipos de posturas.

A. Una consistió en aprovechar ese vacío de información para llenarlo con todo lo que cada uno podía o quería imaginar. Y así, hubo una tendencia, especialmente marcada a finales del siglo pasado y comienzos del nuestro, consistente en atribuir a los “órfi-

[6] No extraña por ello que los testimonios de los autores antiguos se interesen por Orfeo como personaje o por la literatura órfica, pero rara vez por ambos a la vez.

cos" una variada y heterogénea serie de ideas, prácticas o ritos, con razón o sin ella, y de atisbar un influjo órfico sobre casi todo[7].

B. Contra estos excesos hubo una reacción hipercrítica, capitaneada por Wilamowitz[8], en la que se llegó a negar prácticamente la existencia de este movimiento religioso como tal antes de época tardohelenística. La escasez de testimonios anteriores, en opinión de los críticos, se debía a que no había realmente órficos en esa época, de modo que analizaban minuciosamente los pocos testimonios que había atribuibles al ámbito órfico, para minusvalorarlos o negarlos. Hablando en términos corrientes, según estos autores, si restamos de lo que se consideraba órfico lo que en realidad era pitagórico, lo que en realidad era dionisíaco y lo que en realidad era eleusino, no nos queda nada o casi nada que podamos llamar órfico.

Como consecuencia, pese a que algunos autores habían mantenido a lo largo de ambos períodos una actitud más ponderada[9]

---

[7] Es el caso de obras como J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge ³1922 [1903]); S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* (París 1908-13); A. Dieterich, *Nekyia* (Leipzig ²1913); V. Macchioro, *Zagreus. Studi dell'Orfismo* (Bari 1920); R. Eisler, *Orpheus the Fisher. Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism* (Londres 1921).

[8] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* (Darmstadt ³1959 [Berlín 1931]), al que luego siguieron otros, como por ejemplo, Linforth, *The Arts,* y luego E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Univ of California Press 1951 [trad. esp. M. Araujo, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960]) o L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (París 1955).

[9] Por ejemplo, autores como E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Tubinga ⁴1907 [trad. esp. *Psique,* Barcelona 1973]); O. Kern, *Orpheus* (1920); A.D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933); Idem, *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford 1972); M.P. Nilsson, "Early Orphism and Kindred Religious Movements", *HTR* 28 (1935) 181-230; Guthrie, *Orpheus*; P. Boyancé, "La ‚doctrine d'Euthyphron' dans le Cratyle", *REG* 54 (1941) 141-75; Idem, "Xénocrate et les orphiques", *RÉG* 50 (1948) 218-31; Idem, "Note sur la *phrourá* platonicienne", *RP* 37 [89] (1963) 7-11; R. Keydell y K. Ziegler, "Orphische Dichtung", *RE* XVIII 2 (1942) 1221-417; F. Cumont, *Lux perpetua* (París 1949); H. Jeanmaire, *Dionysos* (París 1978 [1951]); K. Prümm, "Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", *ZKT* 78 (1956) 1-40; U. Bianchi, "Orfeo e l'orfismo nell'epoca classica", *SMSR* 28 (1957) 151-56 (cf. del mismo autor, "L'Orphisme a existé"); Idem, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Roma 1976); Idem, *Greek Mysteries* (Leiden 1976); "Mystères. IV L'orphisme", Supplément 6 au *Dictionnaire de la Bible* (París 1960) 55-88.

entre los excesos de unos y de otros, observamos cómo durante bastantes años, digamos que de los cincuenta hasta mediados de los setenta, fue una postura mayoritaria la de dejar el Orfismo como materia casi tabú, de la que resultaba un tanto anticuado o ingenuo –en cualquier caso, incómodo– hablar. Proliferaron las expresiones cautas, como "el llamado orfismo", "la poesía atribuida a Orfeo" y desde luego casi nadie se atrevía a escribir la palabra órfico sin comillas[10].

Desde hace unos veinte años, sin embargo, una serie de hallazgos documentales ha obligado a un lento, pero firme, proceso de revisión de la hipercrítica de lo órfico. No deja de resultar paradójico que hoy podamos volver a suscribir casi en su totalidad trabajos clarividentes de los años treinta, como uno excelente de Nilsson[11] de 1935, o el todavía indispensable de Guthrie, reiteradas veces reeditado y traducido, frente al absoluto escepticismo con que se les consideraba en los sesenta, hasta el extremo de que el propio Nilsson llegó a admitir en un trabajo posterior al que he citado que estaba equivocado[12], movido sin duda por la presión del prestigio de Wilamowitz. En nuestro tiempo se han ido reconquistando algunos de los principios antes adquiridos y luego negados y han vuelto a florecer los estudios sobre lo órfico, ya sin complejos.

3. Fuentes para su estudio

¿De qué medios disponemos para estudiar la religión órfica? De acuerdo con el conjunto de hechos que antes esbozaba, disponemos de materiales de diversa índole:

---

[10] Una buena muestra de este estadio hipercrítico serían las palabras de Dodds en las que expresa su progresiva pérdida de fe en la existencia real de órficos, *The Greeks,* 142 (ed. esp.): "Pero debo confesar que sé muy poco del orfismo primitivo, y que cuanto más leo sobre él, más disminuye mi conocimiento. Hace veinte años, podría haber dicho bastante sobre él (todos habríamos podido hacerlo por aquel tiempo). Desde entonces acá, he perdido gran parte de mi conocimiento. Esta pérdida tengo que agradecérsela a Wilamowitz, Festugière, Thomas, y en grado no menor a un distinguido miembro de la Universidad de California, el Profesor Linforth".

[11] Nilsson, "Early orphism".

[12] Nilsson, reseña de Moulinier, *Gnomon* 28 (1956) 18, n. 1 ("Ich habe mich geirrt": ["Me he equivocado"]).

A. Una serie de referencias a Orfeo. Por lo que antes he dicho, sólo interesan aquellas que relacionan a Orfeo con la instauración de determinadas prácticas religiosas.

B. Unas cuantas obras, en su gran mayoría, fragmentarias, atribuidas a Orfeo.

C. Un puñado de testimonios, muy diversos en valor y en orientación, sobre actividad religiosa de los órficos. Es en este grupo en el que los nuevos aportes han sido más significativos. Me referiré a algunos de ellos más adelante.

Además de los textos; también encontramos escasos, pero valiosos testimonios iconográficos. El problema es que, ni textos ni imágenes aparecen siempre "etiquetados" como órficos, ni siempre lo son en sentido estricto. Hay un caldo de cultivo, no necesariamente todo órfico, del que se nutren el orfismo y otros movimientos religiosos, a los que podríamos llamar religiones de salvación, personales, u otras denominaciones semejantes. En general se ha perdido demasiado tiempo en discutir si determinados fenómenos son órficos o no, en detrimento del estudio de estos fenómenos en sí mismos, su significado o su importancia, dentro de la religión griega. Estimo que este tipo de escrúpulo es bastante estéril. Ante testimonios significativos no debe importarnos demasiado si son órficos o no, ya que se trata de una mera cuestión de nombres; lo importante no es etiquetar los fenómenos religiosos, sino tratar de entenderlos.

4. La religión órfica

Intentemos, pues, precisar lo que sabemos sobre la religión órfica, utilizando como modelo de descripción un esquema utilizado por Burkert[13] para su discusión de si los órficos formaron o no una secta, modificado en algunos puntos, ya que no es esa la cuestión que nos interesa ahora.

Un movimiento religioso se caracterizaría por los siguientes rasgos:

A. Un modo de vida alternativo.

---

[13] Burkert, "Craft versus Sect", 3 con bibliografía.

B. Intermediarios entre el conjunto de creencias y el creyente. En una secta, esta mediación adopta la forma de una organización que proporciona reuniones regulares del grupo y cierto tipo de propiedad comunal o cooperativa. Pero para nuestro propósito he preferido renunciar al rasgo "organización" y preferir el de "intermediarios", llamando así a quienes aparecen entre las creencias (quizá sería más exacto decir "los textos") y el creyente, para explicar o difundir las primeras u orientar a los segundos.

C. Integración espiritual, es decir, coincidencia entre creencias y prácticas, que puede estar basada, bien en la autoridad de un líder carismático, bien en la existencia de una escritura sagrada, interpretada de una forma especial. Como lo que buscamos es la identificación de un movimiento religioso, se trata simplemente de determinar el conjunto de creencias, manifestaciones y experiencias religiosas que se producen entre sus seguidores. En el caso de que se trate de una secta, sus partidarios suelen, además, poner especial énfasis en la distinción nosotros/ellos (los no creyentes) y actuar sobre los apóstatas.

Procedamos, pues, en el análisis, de acuerdo con los citados criterios.

A. En primer lugar, parece que los órficos practicaban un modo de vida alternativo. Pero conviene separar dos figuras diferentes: el orfeotelesta, esto es, el profesional de la administración de los ritos, y el simple creyente, es decir, la persona que se siente identificada con el mensaje órfico.

En cuanto al orfeotelesta, parece tratarse de un hombre sin hogar, itinerante y desaseado, que vive de la caridad pública o, si se quiere, del producto de lo que obtiene a cambio de sus servicios. Tal es la imagen que nos presenta una anécdota protagonizada por un rey lacedemonio, de principios del siglo V a.C.[14]:

> Leotíquidas, hijo de Aristón, dijo a Filipo el orfeotelesta, que era muy pobre y que decía que los que se iniciaban con él tras el final de su vida eran felices: "¿Y por qué no te mueres lo más aprisa posible, para que dejes de llorar tu desgracia y tu pobreza?

---

[14] Plutarco, *Apotegmas Laconios*, 224 e; cf. A. Bernabé, "Plutarco e l'orfismo", en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione, Atti del VI Convegno plutarcheo. Ravello, 29-31 maggio 1995* (Nápoles 1996) 63-104.

El creyente órfico no aparece tan caracterizado, pero parece sometido también a ciertas prescripciones, si hacemos caso de algunos testimonios importantes. Así, Platón en las *Leyes*[15] habla de un *orphikòs bíos* ("vida órfica), cuyos aspectos básicos serían el vegetarianismo, la pureza del sacrificio (entendido como no sangriento, en la idea de que la sangre es un *míasma*, una contaminación), y el apartamiento de las cosas poseedoras de alma. Más concretamente, Heródoto[16] al referirse a la prohibición egipcia de sepultar a los muertos con vestidos de lana, señala que esta práctica coincide con las llamadas órficas y báquicas. La lana, en cuanto parte de un animal muerto, debía resultar impura a los creyentes órficos. Por su parte, Eurípides en el *Hipólito*[17] nos brinda un testimonio muy interesante, al que dedicaremos algo de atención.

El pasaje en cuestión aparece en boca de Teseo, que cree que su hijo Hipólito, hombre aparentemente casto y alarmantemente desinteresado por las mujeres, ha intentado seducir a su madrastra Fedra, la esposa de Teseo:

> Vanaglóriate ahora, y con el alimento inanimado vende la mercancía de tu alimentación y tomando a Orfeo como señor, haz el baco, honrando el humo de sus múltiples escritos.

Algunos intérpretes modernos, deseosos de negar las huellas del orfismo en época clásica han malinterpretado este texto y han argumentado que si Hipólito es un cazador no puede ser tildado de órfico, ya que estos se abstenían del derramamiento de sangre. El argumento es incorrecto y la cuestión está mal planteada. No se trata de que Hipólito aparezca caracterizado como un órfico. Lo que ocurre es que su padre, por ridiculizar su modo de vida casto, trata de insultarlo llamándole órfico, o sea, acusándole de pertenecer a ese grupo de gente extraña, asocial, vegetariana y extática, tan discordante para un ateniense de la vieja escuela como era Teseo como podía ser un *hippie* para un ejecutivo norteamericano de los sesenta.

---

[15] Platón *Leyes* 782 c.
[16] Heródoto II 81.
[17] Eurípides, *Hipólito* 952ss.

El texto, pese a su brevedad, nos brinda algunos datos preciosos: a) En época de Eurípides hay en Atenas seguidores de Orfeo; b) Eran vegetarianos; c) Se considera como actividad propia de estos seguidores la de *bakkhéuei,* "hacer el baco", entrar en éxtasis dionisíaco; d) Se insiste en la existencia de escritos, por tanto en una doctrina sagrada escrita, no oral; e) Un personaje prototípico del ateniense cabal, como Teseo, considera que el valor de esos escritos es como el humo, o sea, nulo; y f) El público ateniense en general tenía conocimiento de la existencia e incluso del contenido de algunos escritos órficos. Lo afirmo porque el *Hipólito* es una obra de teatro, que se representa ante un público numerosísimo y la referencia a Orfeo debe ser comprendida por ese público, lo que presupone que los asistentes saben de qué está hablando Eurípides.

En todo caso, hay que señalar que el vegetarianismo tiene más importancia de la que parece a primera vista, como actitud de distanciamiento respecto a la vida de las comunidades griegas tradicionales. En ellas uno de los principios básicos de la religión de estado y gran elemento cohesionador de la sociedad era el sacrificio de reses y su consumo en un acto comunitario. El vegetarianismo, con su rechazo del consumo de carne y su consideración de tal práctica como un crimen, se convierte así en una forma de desviación muy profunda de las manifestaciones colectivas de la religión[18].

B. Una muestra más del desprecio por los órficos y los orfeotelestas mostrado por los escritores de la antigüedad sería un texto de Platón[19], que también es muy instructivo:

> Nos presentan un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, con arreglo a los cuales organizan sus ritos, convenciendo, no sólo a particulares sino incluso a ciudades de que es posible la liberación y la purificación de las injusticias, tanto en vida como una vez muertos, por medio de sacrificios y placeres a modo de un juego, a los que, eso sí, llaman "iniciaciones", que nos li-

---

[18] Cf. M. Détienne, "Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme", *Orfismo*, 49-79.

[19] Platón, *República* 364 e.

beran de los males de allí, mientras a los que no han celebrado sacrificios, les esperan terribles castigos.

Se habla en este pasaje, otra vez, de libros de Museo y Orfeo, es decir, de literatura escrita. Estos libros se utilizarían en iniciaciones destinadas a liberar las almas de los pecados y a asegurar una vida mejor en el más allá. Los encargados de llevar a cabo estos rituales, obviamente los que otras fuentes llaman "orfeotelestas", dependen de la santidad de la palabra escrita, o, en otras palabras, es la posesión, el control del escrito órfico la que les confiere su autoridad.

Se nos dice también que las iniciaciones podían aplicarse a individuos y a ciudades enteras, lo que implica que su valor era reconocido y no era exclusivo de una secta: los adivinos y recitadores de oráculos eran especialistas contratables por quienes necesitaban de ellos. Las prácticas de los orfeotelestas no eran algo secreto. Las ceremonias son para Platón como un juego y por tanto despreciables para una persona seria.

En cuanto a la expresión "tanto en vida como una vez muertos", debemos interpretar que estos ritos proyectan su validez al más allá.

Ejemplos como éstos –hay algunos más, aunque no muchos– nos dan la clave para entender por qué los testimonios de la actividad religiosa y literaria de los llamados órficos en época clásica son tan exiguos. Se trata de una religión y de unos escritos despreciados por los representantes de la "alta literatura" y de la religión de estado, que son los que mayoritariamente nos han llegado. La aspiración del órfico, que es buscar su salvación personal, al margen de los intereses colectivos, entra en contradicción con esos intereses colectivos, es decir, con la política y, en general, con las cosas de la ciudad. Ello explica que la literatura asociada a lo público –como es toda la literatura ateniense de época clásica– ignore o margine, cuando no desprecie esta forma religiosa y literaria como algo subversivo, maldito o *underground*.

Pese a todo, insisto, la "complicidad" del público que presuponen estas alusiones, nos indica que el movimiento órfico había arraigado considerablemente en la sociedad contemporánea de quienes lo critican o pretenden ignorarlo.

Es curioso que las críticas a los orfeotelestas no sólo proceden del exterior del orfismo. Las encontramos también en el llamado

Papiro de Derveni[20], un texto recientemente encontrado y aún no editado de la forma que merece un documento tan importante. El papiro se fecha en el siglo IV a. C. y contiene parte de un comentario anónimo de un poema órfico más antiguo, del s. VI a.C. El anónimo comentador critica a los orfeotelestas (definiéndolos como "quienes han convertido la práctica de los ritos en un oficio") porque inician a sus "clientes" a cambio de dinero sin que estos clientes entiendan en absoluto la experiencia religiosa. Encontramos, pues, un precioso testimonio de fecha ligeramente anterior a la de Platón, que coincide con el filósofo en una especie de dualismo de actitudes respecto a lo órfico: creencia en la validez del mensaje y crítica de los aspectos negativos de quienes lo transmiten.

He hablado de orfeotelestas itinerantes y de creyentes. Pero lo que es más peculiar de lo órfico es la práctica inexistencia de noticias sobre comunidades órficas. Los orfeotelestas parecen ofrecer sus servicios a la comunidad en general o a clientes personales, en particular, sin que las fuentes antiguas contribuyan a darnos la impresión de que llegara a configurarse una estructuración de los creyentes en nada parecido a una iglesia. Sin embargo, hace relativamente poco han aparecido nuevos testimonios sobre el

---

[20] Sobre el *Papiro de Derveni,* cf. S.G. Kapsomenos, "Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie", *Gnomon* 35 (1963) 222ss; Idem, "The Orphic papyrus roll of Thessalonica", *BASP* 2 (1964-5) 3-12; R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1 (1967) 21-32; W. Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *A&A* 14 (1968) 93-114; A. Bernabé, "Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la 'Teogonía' de Hesíodo y la del 'Papiro de Derveni'", *AO* 7 (1989) 159-79 (cf. Id.; "Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos", *RSEL* 22 (1992) 25-54, esp. 51-52; F. Casadesús, *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca clàssica (Plató i el Papir de Derveni)* (Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1995); A. Laks - G.W. Most (eds.), *Studies on the Derveni papyrus* (Oxford 1997); F. Casadesús, "Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del Papiro de Derveni", *Emerita* 68 (2000) 53-71; R. Janko, "The Derveni Papyrus: an Interim Text", *ZPE* 141 (2002) 1-62; F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni* (París 2003); G. Betegh, *The Derveni Payrus.Cosmology, Theology, and Interpretation* (Cambridge 2004); A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación* (Madrid 2004) 149-86.

particular, los más antiguos que tenemos sobre la existencia de órficos, autonominados como tales. Se trata de tres pequeñas láminas de hueso inscritas aparecidas en un templo de Olbia, esto es, la colonia de Mileto, también llamada Borístenes, fundada hacia el VII a.C. en la desembocadura del Dniéper[21]. Las inscripciones son muy breves, apenas algo parecido a máximas o *slogans*, pero aun así resultan testimonios sumamente valiosos.

La primera laminilla reza:

Vida-muerte-vida/verdad/Dioniso, Orficos.

La secuencia vida/muerte/vida implica una determinada doctrina de una nueva vida tras la muerte. El usuario de esta especie de "ficha" tiene la esperanza personal de una nueva vida en el más allá. y basa su esperanza en dos pilares: el culto de Dioniso y su pertenencia a un grupo de personas que se denominan a sí mismos órficos, o sea, seguidores de Orfeo.

El texto de la segunda dice:

Paz-guerra, verdad-mentira, Dioniso.

El dios aparece asociado a dos pares de contrarios[22]. En el orfismo de Olbia guerra y paz deben tener una significación cosmo-

---

[21] Aunque el hallazgo se produjo en 1951, las laminillas no se publicaron hasta 1978, y en ruso (A.S. Rus'ajeva, "Orfism i kult Dionisa v Olbii", *VDI* 143 [1978] 87-104), lo que significaba que el mundo occidental no se enteró prácticamente del hallazgo, hasta que Tinnefeld en 1980 publicó en una revista de gran difusión una especie de resumen en alemán del artículo ruso (F. Tinnefeld, "Referat über zwei russische Aufsätze", *ZPE* 38 (1980) 65-71. Cf. también W. Burkert, "Neue Funde zur Orphik", *IAU* 2 (1980) 27-41; M.L. West, "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45 (1982) 17-29; L. Zhmud', "Orphism and graffiti from Olbia", *Hermes* 120 (1992) 159-68; L. Dubois*, Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Ginebra 1996) 154-55; E. Dettori, "Testi 'Orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero", *PP* 52 (1997) 292-310; A. Bernabé, "Juegos léxicos y juegos gráficos en los textos órficos", en *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano* (Madrid 1999) 457-64.

[22] Recuerdan muy de cerca los pares de conceptos de un fragmento de Heráclito, 77 Marcovich (B 67 Diels-Krantz) en que el Uno divino es definido por una serie de contrarios (uno de ellos precisamente paz/guerra), en la idea de que los contrarios se resuelven en este uno divino. Para Heráclito la 'guerra' es el principio activo que mantiene el orden del cosmos.

lógica o teológica, que desconocemos. En cuanto al par verdad/ mentira se refiere probablemente a la antítesis entre el mundo inmortal y el mortal; entre el alma y el cuerpo. Al menos esta es la forma en que hallamos otra vez este par en la tercera laminilla:

Dioniso, mentira-verdad, cuerpo-alma.

Desconocemos la función concreta de estas fichas de hueso; quizá indicarían emblemas de pertenencia a la comunidad, a modo de un “recuerdo” o “comprobante” de la iniciación. En cualquier caso, la importancia fundamental de estos textos es que nos permiten documentar por primera vez, y en una época muy temprana, varios hechos importantes: a) el uso de la palabra “órficos” referida a personas y por tanto la existencia de una comunidad que se daba a sí misma tal nombre; b) la asociación de estos órficos con el culto de Dioniso y c) la relación de los órficos y del culto de Dioniso con la creencia en una forma, la que sea, de vuelta a la vida después de la muerte, y en una distinción entre alma, considerada lo verdadero de la persona, y cuerpo, valorado como algo falso.

Nuestra información se enriquece con otro testimonio, ya conocido de antes, pero que podemos interpretar ahora más adecuadamente a la luz de las láminas de hueso. Se trata de un pasaje de Heródoto[23] en el que nos cuenta que Escilas, el rey de los escitas, iba con frecuencia a Borístenes donde se hizo construir un palacio en el que pasaba temporadas comportándose como un griego. Luego quiso iniciarse en el culto de Dioniso Baqueo, pero los escitas lo descubrieron en pleno delirio báquico. Dado que la imagen de una persona fuera de sí no era demasiado coincidente con los rasgos que los escitas deseaban para su rey, acabaron por darle muerte. El texto de Heródoto nos informa, pues, acerca de una congregación que celebraba cultos ante la gente, que requerían iniciación, pero que estaban abiertos incluso a no griegos, como el escita Escilas. Eran, pues, ritos privados, en el sentido de que no eran oficiales de la ciudad, pero no clandestinos, ya que se celebraban en parte ante la gente. Ahora sabemos, gracias a las láminas de hueso, que estos cultos dionisíacos eran órficos.

---

[23] Heródoto IV 79s.

También puede ser testimonio de una comunidad órfica una inscripción de Cumas que prohíbe enterrarse en un determinado lugar a quienes no hubieran pasado por la experiencia báquica[24].

En todo caso, parece que la existencia de comunidades órficas es un hecho marginal[25], siendo lo más antiguo la situación que nos describen el comentarista del *Papiro de Derveni* o Platón, esto es, la de orfeotelestas aislados que actúan ante toda clase de públicos, de entre los cuales obtendrían una adhesión mayor en unas personas, menor en otras. Otros testimonios antiguos nos hablan de un nivel muy bajo de actuación de lo órfico, concretamente del uso de salmodias para lograr efectos mágicos[26].

Hasta aquí lo básico de lo que sabemos sobre la existencia de un tipo de vida órfica: orfeotelestas itinerantes, seguidores aislados, mal vistos en general por los partidarios de la religión del estado, congregaciones esporádicas, algunos niveles de actuación muy ramplones (ensalmos, salmodias, etc.). Cabe que continuemos nuestro recorrido con el análisis del nivel de integración espiritual de lo órfico: esto es, su líder, sus textos, el conjunto de sus creencias, y las manifestaciones y experiencias religiosas que se producen.

C. *Integración espiritual de lo órfico.*

a) *La interpretación espiritual de lo órfico*

El líder espiritual es Orfeo. Un líder mítico, que se convierte en nombre de prestigio, para aglutinar y servir de garante de una serie de creencias nuevas, de modificaciones del mito y de las prácticas religiosas. Su carácter de viajero de ida y vuelta al otro mundo lo sitúa en la capacidad de saber mejor que ningún otro

---

[24] Cf. el exhaustivo estudio de R. Turcan, "Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts", en *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome* (Roma 1986) 227-46.

[25] Burkert, "Craft versus Sect", 10, señala cómo el carisma personal de un orfeotelesta puede haber generado adherentes y que cabe la existencia de pequeños tíasos, pero también advierte que crear una secta estable podría ser peligroso en la época más antiguas. Incluso ofrece hipótesis verosímiles sobre la forma en que pudo crearse la "disidencia" órfica.

[26] Eurípides, *Alcestis* 967; *Cíclope* 64; cf. A. Bernabé, "La palabra de Orfeo: Religión y magia", en A. Vega - J. A. Rodríguez Tous - R. Bouso (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y de los sentidos* (Barcelona 1998) 157-72.

cuál era la verdad sobre el más allá. Las capacidades mágicas de actuación de la palabra y del canto que le son propias lo colocan como protagonista de una tradición de ensalmos y de actividades mágicas. Dejémoslo en eso, porque no es momento de entrar en un análisis más profundo del mito de Orfeo, ya que sólo en una medida muy limitada tiene interés para el estudio de lo órfico como movimiento religioso.

En cuanto a los textos, encontramos un conjunto de ellos firmados por Orfeo, pero que son de diversos autores en diversas épocas. Los textos son evidentemente un testimonio muy importante. Incluso la investigación moderna ha insistido mucho en que lo que llamamos orfismo en realidad no tiene más unidad que la referencia a estos textos firmados por Orfeo. Pero esto es tratar el problema al revés.

En efecto, hay que partir de la base de que firmar una obra como "de Orfeo" implica por parte de quien lo hace asociarse a unos ciertos contenidos, que no sólo son literarios. Pienso que debería insistirse más en el problema de la creación de la literatura órfica desde la perspectiva religiosa, o, en otras palabras, qué hace que un poeta atribuya sus versos a Orfeo para hacerlos entrar en un determinado *corpus* que sirve de guía a una múltiple colección de individuos más o menos dispersos. Hay una posición religiosa en el escrito órfico, un factor de unión que el estudioso moderno no debe desvirtuar. Como señala Bianchi[27], la literatura órfica es un género literario que comporta características de contenido, teoantropogónico, dirigido a la soteriología. Hay un principio de construcción, una idea madre, una visión de la existencia, que delimitan la experiencia órfica de la que son base. El orfismo es, siguiendo con las acertadas palabras de Bianchi, no solamente un estilo o una tradición poética, sino más bien un complejo solidario de forma y contenido, una ideología y una concepción. Una especie de "religión del libro".

b) *Los dos polos de la vida*

Examinando la temática de la literatura órfica, podríamos enmarcar la cuestión señalando que para los órficos, la vida humana es un simple pequeño paréntesis entre dos polos fundamentales: el principio de las cosas, la *archê* (lo que se traduce en el interés

---

[27] U. Bianchi, "L'orphisme a existé", 130 [188].

por los poemas cosmogónicos y teogónicos), y el fin, el *télos*, la finalidad de la vida humana, una orientación dirigida a la salvación. Ambos polos son los que dan sentido a esa vida y, consecuentemente, la literatura órfica se articula sobre ellos:

— De la *archê* nos hablan las diversas teogonías (que comportan asimismo una cosmogonía), en la idea de que esa *arché* de alguna forma prefigura y da sentido a lo que va a ser la historia posterior del mundo, Se les atribuyen a los órficos varias teogonías distintas que coinciden en parte con la de Hesíodo (sobre la que parecen modelarse), pero añaden elementos muy originales. Estos son básicamente los siguientes: a) El papel que se le asigna al Tiempo personificado (generalmente unido a Necesidad, asimismo personificada), como correlatos míticos de la aparición del tiempo ordenado en el cosmos[28]; esto es, de un marco prefijado en el que se integrarán todas las historias particulares; b) La existencia de un primer elemento germinal, que adopta la forma de un huevo cósmico, del que nace Eros, que representa el origen de la fertilidad en el mundo; c) El añadido a la secuencia de reyes divinos, de un reinado de Dioniso, nacido de Zeus y Perséfona, lo que tiene un valor fundamental, ya que el reinado de cada dios implica una forma de concebir el papel de las relaciones entre dioses y de éstos con los hombres, lo que supone que hay un distanciamiento de las ideas órficas frente a las digamos "olímpicas" en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y dioses, y sobre todo, d) Una tendencia muy acusada al sincretismo entre dioses, convirtiendo lo que en otras variantes de la religión griega son divinidades diversas en meras advocaciones de una sola.

— En cuanto al *télos,* o finalidad, como he dicho, la cosmogonía y la teogonía están, en los órficos, orientadas a la temática antropológica, es decir, a interesarse por el lugar que el hombre ocupa en la organización del mundo, sobre todo en lo que se refiere al terreno de la naturaleza y destino de las almas. El marco cosmogónico y teogónico son simplemente los antecedentes, el entorno para situar el tema que constituye su centro de interés. Aquí se encuentra la mayor novedad con relación al cuadro que

---

[28] Cf. A. Bernabé, "Consideraciones sobre una teogonía órfica", *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos. Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991* (Madrid 1994) 91-100.

hallamos en Homero y Hesíodo, la orientación soteriológica, es decir, preocupada por el problema del destino de las almas en la otra vida y de su salvación final.

c) *Doctrinas órficas*

— *La Antropología*

Los principios básicos de la antropología órfica se asientan en un mito dionisíaco, que los órficos reinterpretan en un nuevo sentido. Según la versión órfica, los Titanes, envidiosos de Dioniso, lo mataron, tras engañarlo con diversos objetos, lo despedazaron y lo cocinaron. Irritado por ello, Zeus, los fulminó con el rayo. De la mezcla de las cenizas de los Titanes con la tierra, surgieron los seres humanos que, como consecuencia de su origen, tienen un componente divino, que procede de Dioniso, pero también de los Titanes, que eran dioses, mezclado con una parte terrena. Asimismo su espíritu presenta restos de la "naturaleza titánica", esto es de la soberbia de sus antecesores[29].

El alma de los hombres es divina e inmortal pero, en castigo de la culpa antecedente (el sacrificio de Dioniso, convertido por los órficos en paradigma del sacrificio cruento, que rechazan), así como de los pecados cometidos en una existencia anterior, el alma se ve varias veces condenada a expiar sus culpas encerrada en el cuerpo, que es como una cárcel o un sepulcro (recuérdese la famosa frase que nos transmite Platón, *soma sema* 'el cuerpo, una sepultura', en la que se juega con la similitud formal que ambas palabras tienen en griego)[30]. Se trata, pues, de una antropología dualista, marcada por una radical separación de alma (inmortal, divina, que tiende a reintegrarse a su origen) y un cuerpo mortal, transitorio, que no es él mismo la fuente del mal, sino un lugar de expiación en el que el alma tiene la oportunidad de pagar su deuda[31]. Por esta razón no es posible recurrir al suicidio como liberación del cuerpo.

---

[29] Y no, como a veces se ha dicho, que lo dionisíaco sea el alma y lo titánico, el cuerpo. Como señala Bianchi, "L'orphisme", 132 (190) hay parte de Dioniso en el cuerpo (ya que los titanes comieron el cuerpo de Dioniso) y hay también algo de titánico en el alma.

[30] Platón *Crátilo* 400; cf. A. Bernabé, "Una etimología platónica: σῶμα - σῆμα", *Philologus* 139 (1995) 204-37; cf. Idem, "Juegos".

[31] Cf. Bianchi, "L'orphisme", 131 (189).

Este proceso de ingreso del alma en el cuerpo, del que escapa a la muerte de éste, se repite varias veces, en un proceso muy largo. El alma está sometida a la *metempsícosis*[32], esto es, a la transmigración desde el otro mundo a éste y de un cuerpo a otro, hasta que, expiadas sus culpas, pueda lograr su liberación. Para acelerar el momento en que el alma, definitivamente liberada, pudiera llevar una vida dichosa en el otro mundo, el hombre debe, por una parte, ser iniciado en los misterios dionisíacos, luego, mantener una vida de estricta pureza, no contaminada con ningún ser muerto y celebrar diversos ritos.

— *Creencias de ultratumba*

Gran parte de la literatura órfica se refería precisamente a estos ritos (iniciaciones, purificaciones y otros similares). En este punto cabe que nos planteemos un problema fundamental. Algunos estudiosos parecen creer que en el orfismo antiguo era importante para orientar el destino del alma en la otra vida lo que hoy llamaríamos conducta moral. Yo tengo mis reservas sobre la antigüedad de la creencia de que es la conducta moral lo fundamental para la salvación. Me baso para dudar de ello en algunos testimonios antiguos. Uno podría ser un texto del *Fedón* platónico[33]:

> Puede ser que esos que nos instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido los ritos "yacerá en el fango" pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses.

Platón intenta modificar, por medio de una interpretación simbólica (que hemos de considerar errónea o, simplemente, interesada e inventada por el filósofo) un esquema más simple, en el que se promete una vida mejor simplemente a quienes se inician. En la misma dirección hallamos otro testimonio, asimismo platónico, de la *República*[34]:

> Pero en el Hades pagaremos castigo por cuantos crímenes hayamos cometido aquí, bien nosotros, bien los hijos de nuestros hijos", "Pero, amigo, –dirá con cálculo– es también muy

[32] Cf. Casadio, "La metempsicosi".
[33] Platón *Fedón* 69c.
[34] Platón *República* 366 a.

> grande el poder de las iniciaciones y de los dioses liberadores, según dicen las ciudades más importantes y los hijos de dioses convertidos en poetas y profetas de los dioses, que nos atestiguan la realidad de estos hechos.

"Los hijos de dioses convertidos en poetas y profetas de los dioses" son evidentemente Orfeo, Museo y otros poetas como ellos. Platón parece dar a entender que estos poetas y sus seguidores (los orfeotelestas) prometen la liberación de los castigos del Hades sin otro requisito que la celebración de determinadas prácticas. Más claro aún es un tercer testimonio atribuido a Diógenes el Cínico, en Diógenes Laercio[35].

> Ridículo sería si Agesilao y Epaminondas iban a quedarse en el fango, y las personas vulgares, por haber sido iniciados van a estar en las islas de los bienaventurados.

En este testimonio se contraponen los méritos personales a la mera celebración de la iniciación, y se critica la idea de que el alma de un cualquiera, indiferentemente de sus méritos, pueda alcanzar un destino mejor en el otro mundo sólo por haber sido iniciado. Parece, por tanto, según estas fuentes que tanto los orfeotelestas como algunos textos órficos planteaban una especie de salvación semiautomática como consecuencia de la celebración de ciertos ritos.

Podría argumentarse que se trata de fuentes ajenas a lo órfico. Pero el panorama no varía en los textos que conocemos como órficos, como las laminillas de oro, aparecidas en diversas tumbas y datables en su mayoría hacia el siglo IV a. C.[36], que aluden al destino de las almas tras la muerte en términos que no se refieren para nada a lo que llamaríamos una "conducta moral". Se nos dice en algunas de ellas que el alma llega al otro mundo "pura" (*kathará*), pero el concepto de pureza es muy amplio. El pecado es un *míasma*, que puede ser limpiado por los ritos. Y la práctica del vegetarianismo y la interdicción de los vestidos de lana pueden ser manifestaciones de esa "pureza". Y en otras laminillas el alma es interrogada por unos vigilantes infernales que, sin embargo, la

---

[35] Diógenes el Cínico en Diógenes Laercio VI 39.

[36] Cf. A. Bernabé – A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro* (Madrid 2002), con abundante bibliografía.

dejan pasar a un destino mejor que el de las almas comunes con sólo pronunciar una contraseña, que el iniciado conoce: "Soy hijo de Tierra y de Cielo estrellado".

Algo parecido cabe que nos planteemos sobre el destino que se propone a los bienaventurados. Algo de ello nos dicen dos laminillas recientemente halladas en Pelinna y datables en el siglo IV a.C.[37].

> Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.
>
> Di a Perséfona que el propio Baco te liberó.
>
> (...)
>
> Tienes vino, honra dichosa
>
> y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

De un lado, se nos dice que alguien acaba de morir y acaba de nacer. Ello implica una teoría de un renacimiento del alma en el otro mundo, en la verdadera vida, de una liberación a su muerte. Por tal motivo es tres veces venturoso quien ha llegado a ese destino. Por primera vez se menciona en las laminillas a Dioniso, esto es a Baco. El alma debe decirle a Perséfona, la diosa infernal, que ha sido liberada por Baco. Y se le promete en el otro mundo una

---

[37] Cf. K. Tsantsanoglou y G.M. Parássoglou, "Two Gold Lamellae from Thessaly", *ELLHNIKA* 38 (1987) 3-16; W. Luppe, "Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien", *ZPE* 76 (1989) 13-14; "Zwei neue orphisch-dionysische Totenpässe", *ZPE* 76 (1989) 15-16; M. Guarducci, "Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia", *Epigraphica* 52 (1990) 9-19; F. Graf, "Textes orphiques et rituel bachique. A propos des lamelles de Pélinna", en Borgeaud (ed.), *Orphisme*, 87-102; G. Ricciardelli, Le lamelle di Pelinna", *SMSR* 58 (1992) 27-39; M.H. Velasco López, "Le vin, la mort et les bienheureux (à propos des lamelles orphiques)", *Kernos* 5 (1992) 209-20; G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'* (Milán 1993) 62-64; Bernabé - Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones*; Ch. Riedweg, "Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Komunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen", en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. Burkert* (Stuttgart-Leipzig 1998) 359-98; Idem,"Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un "Discours sacré" dans les lamelles d'or", *RHR* 219 (2002) 459-81.

vida relacionada con el vino. Este nuevo testimonio coincide con la visión que nos ofrecía, una vez más, Platón[38]:

> Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna... en cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo...

Concluyo que, mientras no se demuestre lo contrario, y al menos para un grupo amplio de creyentes órficos, para lograr la salvación era más importante una serie de preceptos físicos y externos o formales, de preceptos como el vegetarianismo y la celebración de ritos, que la conducta moral, y gracias a ellos conseguían ganarse un destino en el otro mundo consistente en una especie de banquete perpetuo –lo mejor que podía esperar quien en la tierra ha pasado su vida en estado de necesidad– en lugar de terribles castigos. Podría parecernos un mensaje de muy cortos vuelos, pero pienso que está más cerca de la realidad.

Más difícil de determinar es la naturaleza de la experiencia religiosa órfica, pero parece que hay un elemento fundamental, lo que expresa el griego *bakkhéuô*, un estado de éxtasis (al que sin duda coadyuvaba el vino). Tal estado especial, en la religión órfica dejaba una experiencia permanente (la de ser un bacante), pero al parecer, no todo el mundo podía alcanzarlo. En el texto antes citado de Platón[39] se nos recoge un curioso precepto literal:

> Muchos son los que llevan tirso, pero pocos los bacantes.

Lo que indica que la vía no era de fácil seguimiento y que muchos quedaban a medio camino en el empeño.

Todo este conjunto de doctrina que estaría recogida en los textos no es fácil de precisar en los detalles, dado el carácter muy fraccionado y disperso de nuestros testimonios. Una dificultad que se agrava por la ambivalencia, a menudo contradicciones, que suscitan las diferentes manifestaciones de lo que llamamos Orfismo, es que este movimiento filosófico - religioso ocupa una posición

---

[38] Platón, *República* 363 c.

[39] Platón, *Fedón* 69 c.

intermedia entre mundos culturales y procesos históricos diversos, con los que comparte elementos, bien porque los recibe de ellos, bien porque se los transmite. Es este un aspecto en que me gustaría profundizar.

— *Concepción de los dioses*

En cuanto a los dioses en los que creen los órficos son básicamente los que aparecen en Homero, Hesíodo y la tradición griega, pero están asociados a una religiosidad muy distinta, fundamentalmente porque les atribuían unas relaciones con la salvación de las almas que nada tienen que ver con las ideas religiosas que se traslucen en Homero. Para este poeta, el otro mundo es un lugar oscuro en el que las almas llevaban una existencia inane e indiferenciada en la que no tienen la menor incidencia las actitudes que hubiera tenido en vida la persona que las albergó.

Por otra parte los órficos comparten múltiples elementos del dionisismo, por ejemplo, el éxtasis que permite al fiel unirse con la divinidad. Pero sería un error creer que todo el dionisismo es órfico. En efecto, algunos aspectos dionisíacos son incluso vehementemente rechazados por los órficos. Es especialmente el caso de los característicos ritos y mitos cruentos dionisíacos que los órficos consideran un grave sacrilegio. De ahí que propongan como contrapartida la pureza de una vida vegetariana. El éxtasis dionisíaco, que es una experiencia momentánea, es para el órfico, como ya he dicho, una experiencia perpetua, que lo marca para toda su vida.

Con el pitagorismo tiene el orfismo en común el dualismo alma/cuerpo y la idea de la transmigración de las almas, asociada a prácticas de purificación, como el vegetarianismo, la prohibición de usar pieles, etc., pero también mantiene sus distancias con él, sobre todo en la teología del número, que sólo interesó a los órficos en época muy tardía, o los afanes políticos que nunca compartieron.

Con el círculo de Eleusis -que, no lo olvidemos, pasa por ser fundación del propio Orfeo- comparte el mito de Deméter y Perséfona, los ritos de iniciación y la promesa de una salvación para la vida futura. Pero hay entre ambos una diferencia profunda: Eleusis fue siempre un culto estable, asociado a un santuario y en manos de familias concretas, frente a la carencia de santuarios y de un sacerdocio estable característica de los órficos.

También presenta lo órfico algunos aspectos compartidos con un tipo de religiosidad desarrollada en la época tardoarcaica, representado en la literatura por autores como Esquilo. Píndaro o Heráclito, que buscan una profundización de la idea de la divinidad. Algunas afirmaciones comunes, como la proclamación de Zeus como principio y fin de todas las cosas, no sabemos si son de procedencia órfica y fueron asumidas por estos autores porque coincidían con su modo de ver a Zeus, o, viceversa, fueron los órficos los que las asumieron o, lo que es más probable, simplemente son muestras de una aspiración común. El caso de Píndaro es más complejo. Aparecen varias afirmaciones equiparables a las ideas órficas sobre el más allá en sus odas dedicadas a tiranos de Sicilia (y, no lo olvidemos, pagadas generosamente por ellos), o en sus trenos. Lo que no sabemos es si Píndaro reflejaba ideas en las que creía, o se limitaba a expresar lo que sus ricos mecenas querían oír. Eso sí, trascendido con una altísima calidad literaria[40].

Por otra parte, aunque en la base del Orfismo hay un componente fuertemente popular y de cortos vuelos, con ritos catárticos que aseguraban salud y prosperidad, y un ramplón destino feliz en el otro mundo, esta forma de entender el mensaje de Orfeo coexiste con una religión docta, basada en libros de teología y de teosofía, que incluso, como ocurre con el comentarista del *Papiro de Derveni,* admite los métodos de investigación de los filósofos presocráticos.

También hallamos en los escritos órficos algunos rasgos de las religiones orientales, como es el caso de algunas frases en las laminillas órficas de oro que ofrecen similitudes con otras de *El libro de los muertos* egipcio[41]; o del papel central del Tiempo en las teogonías órficas que recuerda mitos iranios de Zurván[42]. En

---

[40] Y con notables limitaciones, impuestas por aquello que Píndaro de ningún modo podía suscribir. Cf. A. Bernabé, "Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (Fr. 133 Sn.-M.)", en J.A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos* (Madrid 1999) 239-59.

[41] Cf. W. Burkert, "Le laminette auree: da Orfeo a Lampone", *Orfismo*, 81-104.

[42] Cf. L. Brisson, "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens", en *Mythes et représentations tu temps* (París 1985) 37-55. Cf. A. Bernabé, "Elementos orientales en el orfismo", *Actas del Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, El Mediterráneo en la Antigüedad, Oriente y Occidente,* Madrid, octubre de 1997. Internet (http://www. labherm.filol.csic.es/Es/Actas/ Actas. html).

cualquier caso, la religión órfica, como tal, es un movimiento típicamente griego, no importado.

4. Rasgos religiosos identificables como órficos

Frente a esta serie de coincidencias amplias con otros movimientos religiosos, podemos señalar algunos rasgos identificables como órficos: aun cuando no sean exclusivos de este movimiento, su presencia conjunta puede servirnos como indicativo de que nos hallamos ante un fenómeno clasificable como órfico.

Primero, el dualismo alma/cuerpo, la separación de un alma inmortal y de un cuerpo perecedero. Unidas a esta idea central se hallan otras que forman con ella un conjunto característico:

A. La idea del pecado antecedente[43]: el alma arrastra una culpa que la precede. Ello implica la necesidad de purificarse. No obstante la purificación podía revestir formas muy diversas, desde la forma más o menos mecánica y "de oficio" con la que los llamados orfeotelestas purificaban personas y ciudades de las injusticias pasadas, hasta las formas más moralizadas que la purificación puede revestir en formas más cultas de la religión órfica.

B. La convicción de que la actuación en la vida condiciona el destino futuro del alma.

C. La creencia en la metempsicosis, en la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros, hasta que consigue liberarse de este ciclo y reintegrarse a una unión con la divinidad.

D. Ello implica que el interés central de los órficos son los aspectos escatológicos y soteriológicos; en términos más comunes, por salvar la propia alma para obtener un mejor trato en el más allá. A quienes se inician y llevan una vida de purificación, liberándose así del pecado antecedente y de los cometidos en existencias anteriores, se les prometen premios, una existencia feliz en el otro mundo: a quienes no, les aguardan en el Hades el fango, las tinieblas y terribles castigos, además de una reencarnación en cuerpos inferiores a través de una rueda o un ciclo de renacimientos.

---

[43] Expresión acuñada por U. Bianchi, "Péché originel et péché 'antécédent", *RHR* 1966, 117-26, más precisa que la tradicional de "pecado original".

Junto a este conjunto de ideas sobre al alma, señalaríamos un segundo rasgo, la característica apelación a los libros. El creyente puede acceder a la doctrina, con tal de que sepa leer, de modo que la literatura escrita ocupa lugares que antes estaban dominados por la palabra hablada.

Un tercer rasgo sería su carácter alternativo a la religión de estado, insolidario con las instituciones comunitarias y tendente a la salvación individual. Este rasgo se revela en tomas de postura contrarias a lo que podríamos llamar "religión olímpica". Incluso tenemos testimonio de luchas por parcelas religiosas. El más significativo podría ser el caso de Eleusis. Y así, frente al mito órfico de Perséfona, el *Himno homérico a Deméter* representaría la toma de postura olímpica respecto a los cultos eleusinos[44].

5. El influjo de lo órfico

Hemos visto que lo órfico es un movimiento permeable hasta el máximo, pero hemos de ver que también era, si se me permite la expresión, permeante. Y es este un rasgo no menos interesante que el anterior.

En efecto, pueden citarse algunos ejemplos, entre muchos, de la capacidad de lo órfico para introducir algunos de sus rasgos característicos en otras manifestaciones religiosas: así se ha puesto de relieve cómo los papiros mágicos griegos presentan influjos de orfismo[45], o cómo se encuentran elementos órficos en el mitraísmo. Podemos citar el famoso relieve de Módena, en que se nos presenta un Mitra que en vez de surgir de una roca surge de un huevo como el Fanes órfico, o una inscripción en que se lee: "Sacerdote y padre de Zeus Helios Mitra Fanes", una curiosa combinación sincretista entre mitraísmo, religión tradicional y orfismo[46].

En época tardía, la religión órfica nos ofrece también conexiones con el Judaísmo. Un buen ejemplo de ello sería el mal llamado

---

[44] En lo que nos ha llegado del *Himno Homérico a Dioniso* encontramos también el "partido no órfico" (Dioniso hijo de Sémele, no de Perséfona, etc.).

[45] A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford 1972) 187, n. 68.

[46] Cf. West, *I poemi orfici,* 263ss, con bibliografía.

Testamento de Orfeo, en el que un escritor judío helenístico pone en boca del mítico cantor tracio una defensa a ultranza del monoteísmo, mezclando antiguas formulaciones con menciones de Moisés y Abrahán[47].

Tampoco el cristianismo se vio libre de influjos órficos o al menos, de coincidencias con el viejo movimiento religioso. Sintetizando mucho y sin ánimo de entrar en profundidad en una cuestión compleja y espinosa como es ésta, el cristianismo comparte con lo órfico rasgos tan fundamentales como el dualismo alma-cuerpo, que conlleva la sobrevaloración del alma y el menosprecio del cuerpo, o como la idea de la salvación individual, dependiente de lo que se haga en este mundo. En cambio, el cristianismo no comparte con lo órfico la idea de la transmigración, ni los tabúes de dieta y de vestido.

A. *La actitud cristiana*

A este respecto podemos señalar un fenómeno curioso. Los primeros cristianos muestran ante lo órfico dos actitudes contradictorias:

a) Una sería una actitud de aproximación: la insistencia en que existen ciertos puntos comunes entre las creencias de órficos y cristianos como vía para facilitar la adopción del nuevo mensaje por parte de los gentiles. El texto más citado a este respecto es el llamado "Testamento de Orfeo", por tratarse del más asumible por los cristianos[48]. Esta vía puede incluso llegar al sincretismo, a la admisión atenuada de algunos elementos órficos. Ejemplo de ello pueden ser algunas representaciones de Orfeo en los sarcófagos paleocristianos, o en la decoración de las Catacumbas, como el Buen Pastor, o incluso una curiosa imagen del Crucificado acompañado de la inscripción *ORPHEOS BAKKHIKÓS*, "Orfeo báquico", de la que encontramos diversos testimonios[49].

b) La otra sería una actitud de rechazo frontal de lo órfico, en la idea de que es precisamente una religión que responde a expec-

---

[47] Cf. la reciente edición y estudio de Ch. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos* (Tubinga 1993).

[48] Lo citan Clemente de Alejandría, Eusebio, el Pseudo Justino, Teodoreto y Cirilo de Alejandría, cf. la citada edición de Riedweg en n. anterior.

[49] Cf. A. Mastrocinque, "Orpheos Bakchikos", *ZPE* 97 (1993) 16-24.

tativas religiosas similares a las del Cristianismo. Esta actitud de rechazo se ceba en los aspectos más criticables de los mitos órficos: los incestos, los monstruos, las actitudes criminales, presentados desde una óptica a menudo ridiculizadora[50].

Pero lo más curioso de este aspecto permeante es la capacidad de lo órfico para penetrar en movimientos filosóficos. Permítaseme que trate de esbozar las líneas generales de este proceso, aunque sea simplificando mucho las cosas,

Encontramos, lo primero, cómo algunos autores arcaicos, como Píndaro o Empédocles, asumen algunos aspectos del mensaje órfico, depurándolo de sus aspectos más groseros para la nueva mentalidad. Un segundo paso sería tratar de justificar esos aspectos más groseros entendiendo que se trata de la expresión simbólica de contenidos mucho más profundos. Se inicia así una vía de interpretación simbólica que encontramos en el comentarista del *Papiro de Derveni,* que vemos aludida por algunos textos de Platón y que profesa el propio Platón de forma particularmente desarrollada. Esta actitud de "reinterpretación del mensaje órfico" en términos simbólicos se continúa en Plutarco, en Plotino y llega a movimientos como el Neopitagorismo y luego al Neoplatonismo[51]. Permítaseme decir una palabra sobre el primero de estos dos movimientos.

II EL NEOPITAGORISMO

El Neopitagorismo es una forma renovada del pitagorismo antiguo, que se inicia a partir del I a.C., y que ejerció influjo durante tres siglos. Su fundación, por así decirlo, se atribuye a Nigidio Fígulo (45 a. C.). Los neopitagóricos consideraban a Pitágoras como su predecesor y pretendían revivir el viejo movimiento filosófico

---

[50] Algunos ejemplos, entre muchos que podrían darse, pueden verse en los testimonios 149 a 159 de la edición de Kern.

[51] Cf. para Platón, Bernabé "Platone e l'orfismo"; para Plutarco, A. Bernabé, "Plutarco"; "La experiencia iniciática en Plutarco", en A. Pérez Jiménez - F. Casadesús (eds.), *Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco* (Madrid - Málaga 2001) 5-22, y para el Neoplatonismo, Brisson, *Orphée.*

de una forma fiel, pero, como siempre ocurre, el tiempo no transcurre en vano, y el movimiento en realidad es bastante diferente del primitivo. Evidentemente cualquier movimiento filosófico de esta época no podía ya ser ajeno a la impronta platónica, a la colosal presencia de Aristóteles y a los influjos de otras escuelas como los estoicos.

Sobre todo son reseñables en el neopitagorismo la intensificación de las tendencias míticas y mágicas que habían caracterizado también el pitagorismo antiguo y la adopción de elementos próximo-orientales, sobre todo, del judaísmo alejandrino.

Así pues, deberíamos definir el neopitagorismo como una especie de eclecticismo. Para los fines que aquí nos interesan hay que destacar, sin embargo, que, de la misma manera que en el pitagorismo antiguo las formas primitivas de lo órfico habían ejercido un profundo influjo, también en el Neopitagorismo se muestra el influjo del orfismo evolucionado de época romana. Por citar un ejemplo, un pasaje de Servio[52] recoge un fragmento de Nigidio Fígulo, el fundador del Neopitagorismo, en el que el filósofo cita a Orfeo como autoridad en la existencia de cuatro reyes divinos sucesivos: Saturno, Júpiter, Neptuno, Plutón (esto es, Crono-Zeus-Posidón-Hades).

1. Principios básicos del Neopitagorismo

Si tuviéramos que caracterizar los principios básicos del Neopitagorismo, serían los siguientes:

A. La realidad suprema es lo Uno (del que la unidad numérica es una manifestación)

B. Lo Uno genera las demás realidades por un proceso que denominan emanación.

C. Lo Uno es puro y trascendente.

D. Existe una jerarquía de espíritus emanados de lo Uno.

E. La doctrina comporta también aspectos morales, el más destacable de los cuales sería la purificación ascética.

---

[52] Servio *Comentario a las Bucólicas de Virgilio.* IV 10 (III 46 Thilo-Hagen = Nigidio Fígulo fr. 67 Swoboda).

F. Asimismo contiene aspectos teúrgicos, esto es, de la intervención bienhechora de la divinidad en los asuntos humanos.

Además de Nigidio Fígulo debemos situar en el ámbito del Neopitagorismo a Nicómaco de Gerasa (cuyo *floruit* se sitúa hacia 140 d. C.) autor de una *Introducción a la aritmética* que, contra lo que pudiera parecernos por su título, no es una introducción al cálculo, sino un tratado filosófico. En Nigidio se advierte un profundo influjo del *Timeo* platónico, especialmente en la idea de que los números preexisten al mundo, y asimismo es patente la huella de Filón, especialmente en la idea de que las ideas-números están en la mente de Dios como principios.

A Nicómaco se le atribuye la determinación de que los números representan los principios (por ejemplo, el uno, la divinidad-razón; el dos, la materia, etc.).

También se aprecia el influjo de Platón y de Filón, a más de la huella de los misterios egipcios de Sarapis, en Numenio de Apamea, también del II d. C.[53], para quien la naturaleza de dios es triuna: Hay un primer dios, primer padre, un segundo dios (que es también creador), y un tercer dios (lo creado). El primero es unidad absoluta, en los segundos hay ya multiplicidad. Numenio ocupa una posición intermedia, que sirve de lazo de unión del Neopitagorismo con lo que llamamos Platonismo medio.

Una figura neopitagórica un tanto pintoresca y notablemente envuelta en aspectos legendarios, es la de Apolonio de Tiana, sobre el que apenas sabemos más de lo que nos dice de él Filóstrato en su biografía. Pero da la impresión de que se interesaba menos por los aspectos matemáticos y se centraba más en los religiosos y ascéticos. Viajero infatigable y admirador de los gimnosofistas indios, preconiza un Dios inaccesible a la razón que predomina sobre los otros.

También fue figura destacada del Neoplatonismo un autor nacido en Gades en el I d. C., llamado Moderato, del que sabemos que daba una interpretación simbólica a la numerología pitagórica: los números eran para él expresiones simbólicas de los principios, de un modo similar a cómo las letras son expresiones simbólicas cuyas combinaciones forman las palabras.

---

[53] Sobre el cual, cf. J. Montserrat i Torrents dels Prats, *Las transformaciones del Platonismo* (Barcelona 1987) 53-63.

El Neopitagorismo es un ejemplo ilustre de la capacidad de lo órfico de influir sobre otros movimientos (a medida que avanza el tiempo más sobre movimientos filosóficos que sobre movimientos religiosos). Este influjo se continuará en el Neoplatonismo, y así, Proclo, Damascio u Olimpiodoro muestran un extraordinario empeño en demostrar que prácticamente todas las teorías platónicas estaban ya *in nuce* en los poemas de Orfeo. La idea es sólo cierta en una pequeñísima parte, pero esta especie de obsesión errada ha tenido la beneficiosa consecuencia de que, gracias a ella, estos filósofos nos han conservado muchos fragmentos literales de la literatura atribuida a Orfeo.

III BALANCE FINAL

Es hora de hacer un breve balance de lo que llevamos andado. Quizá el gran error de muchos ha sido pretender usar la evidencia de lo órfico para reconstruir un orfismo. Y no se trata solo de que lo órfico ha evolucionado históricamente en el sentido de ir creando, al lado de las versiones más primitivas de la doctrina, otra cada vez más filosófica, cuyo extremo es el neopitagorismo y el neoplatonismo, sino que en todas las época han coexistido formas diferentes y variadas de lo órfico.

Debemos suponer que en el origen lo que llamamos orfismo era un movimiento religioso surgido en el círculo que Nilsson[54] califica acertadamente de "movimientos nebulosos y supersticiosos que apelaban más a gente iletrada que a mentes altas". Este círculo era básicamente dionisíaco, pero los "sectarios" del dionisismo a los que llamamos órficos debieron aceptar elementos propios del pitagorismo y de otras formas de la espiritualidad del tardoarcaísmo griego. Fueron creando una forma de religión individual en gran medida opuesta a las formas de religión de estado, cuyos intereses básicos eran la salvación personal en otra vida que se supone que podría ser mejor que ésta. Ya en época arcaica hallamos cristalizaciones de este tipo de movimiento en Eleusis, en un orfismo pitagórico en el sur de Italia y en formas de orfismo de

---

[54] Nilsson, "Early Orphism".

un salvacionismo ramplón llevado de la mano de orfeotelestas a Atenas y a otras ciudades.

Despreciado en época clásica por la literatura oficial, que se alineaba del lado de la religión de estado (piénsese en las alusiones despectivas a lo órfico de Eurípides o de Platón, o en las burlas de Aristófanes), algunos aspectos de su mensaje tocan sin embargo a esas mentes altas (Empédocles, Píndaro, Platón, Eurípides) y va convirtiéndose en un marco de referencia de una extraordinaria adaptabilidad. Contribuye no poco a ello que la literatura órfica no es canónica, sino todo lo contrario.

Al ser una religión prácticamente sin comunidades estables, organizada en torno a una materia prima de base literaria (y también ideológica, qué duda cabe) sin estructura eclesiástica jerárquica, en manos de unos intérpretes a quienes nadie nombra ni legitima, sino que ellos mismos se erigen como tales, admite sin duda desde el principio notables variaciones entre sus diversos creyentes y transmisores.

A ello se une una circunstancia fundamental: que se trata de una religión que trata de dar respuesta a necesidades muy básicas del individuo, como pueden ser la aspiración de inmortalidad, los deseos de aproximarse a una divinidad de forma menos lejana y oficial que las religiones de estado, el anhelo (sobre todo de las capas bajas) de una valoración del individuo no dependiente de consideraciones sociales y por tanto más igualitaria.

En consecuencia, al responder a necesidades de consuelo y salvación individual, esta religión sin dogmas ni iglesia, que se abre libremente a no importa qué usuario, está en el "riesgo" (acentúo: entre comillas) de que cada uno encuentre en ella lo que busca y solo eso, desde el que se conforma con que lo inicien y con un par de ritos que no entiende, pensando que así va a librarse de hozar en el fango del Hades y va a darse la gran vida comiendo y bebiendo a diario en el otro mundo, o incluso con que le vendan un ensalmo o una maldición que le libren de un dolor de muelas o de un enemigo indeseable, hasta quien cree hallar en el texto órfico un mensaje científico o religioso profundo (para lo que el intermediario afila, en cada caso, sus métodos de indagación). Píndaro emplea su habilidad poética para transfigurar el mensaje órfico en una religiosidad admisible por su temperamento básicamente délfico, pero reconocible, no lo olvidemos, por el cliente

que le paga el treno y quiere oír que su familiar difunto va a alcanzar en el otro mundo una situación de privilegio. Platón le aplica su rígido esquema filosófico y moral y convierte la cárcel del cuerpo en protección del alma, la iniciación en la filosofía, los rituales de purificación en una verdadera purificación moral, etc., El comentarista de Derveni transfigura la teogonía órfica en una especie de extraña cosmogonía presocrática influida por Anaximandro, Anaxágoras o Diógenes de Apolonia. Cada una de estas aportaciones, por un lado, enriquecen el mensaje órfico, por otro, lo desvirtúan o, si se quiere, lo transforman.

Es muy amplio el abanico de rasgos que cabía en el amplio y flexible marco de lo que llamamos órfico. Como señala acertadamente Burkert, "el orfismo se refiere a necesidades individuales y es cualquier cosa, menos uniforme"[55].

En suma, en una gran medida el orfismo (o, si queremos, el orfismo y los movimientos similares, ya que es un problema determinar dónde se sitúan los límites y las parcelaciones de todo esto) sería un tipo de religión personal, basada en unos textos y en cierto modo –sin abandonar nunca del todo un marco de referencia común: el dualismo, el pecado antecedente, el ciclo de transmigraciones– en un *suum cuique tribuere, "dar a cada uno lo suyo",* en el que lo que he llamado intermediarios brindaban a cada usuario aquello que cada uno necesitaba. Y esta flexibilidad permitía, por un lado, acoger en el marco que llamamos órfico elementos procedentes de otros movimientos religiosos o de la filosofía, y por otro, influir a su vez sobre otros ámbitos.

Si no aprendemos a examinar el orfismo en su complejidad, en su situación intermedia, en su carácter vacilante y algo ambiguo, adaptable y multiforme, estaremos condenados a no comprender jamás este importantísimo movimiento religioso.

---

[55] Burkert, "Craft versus Sect".

CAPÍTULO XVIII

¿Hay una gnosis precristiana?

José MONTSERRAT TORRENTS
Universidad Autónoma. BARCELONA

El título de este trabajo hace referencia a dos campos semánticos que presentan una notable ambigüedad, conceptual en el caso de la gnosis (¿qué es la gnosis?), histórica en el caso del cristianismo (¿cuándo comenzó el cristianismo?). En consecuencia, antes de dilucidar si hubo gnosis antes del cristianismo, conviene proceder a una serie de convenciones definitorias, tras lo cual se podrá pasar, en mejores condiciones terminológicas, al examen de la pregunta programática.

1. Definiciones

Durante los últimos decenios, los historiadores de las corrientes marginales del pensamiento y de la religión han sido proclives a utilizar el término "gnosis" para calificar toda clase de grupos elitistas, esotéricos o marginales. Así, han sido denominados gnósticos Filón de Alejandría, el Evangelio de Juan, los hermetistas, los inspirados de la Merkabah, los maniqueos, Orígenes, los priscilianistas, los alquimistas, los cabalistas, los sufíes, los cátaros, los alumbrados, los masones, los teósofos de A. Besant... Esta explosión his-

toriográfica del término "gnosis" no es en sí misma criticable, por lo menos hasta que no se haya procedido a definir con la claridad requerida el concepto mismo de lo gnóstico. La empresa definitoria, sin embargo, ha resultado más ardua de lo que cabría esperar. A pesar de las laboriosas distinciones de un distinguido cenáculo de especialistas reunidos en Mesina en 1966[1] muchos estudiosos se resisten a someterse a la disciplina de los pactos y persisten en un uso personalizado de los términos.

Desbrozaremos el campo por medio de un análisis terminológico. El término "gnosis" es griego, y pertenece a la familia léxica del verbo *gignôsco* (conocer), del substantivo *gnôsis* (conocimiento) y del adjetivo *gnôstikós* (conocedor). En la lengua clásica corriente, y en menor medida en la común, los significados de los términos *gnôsis* y *epistêmê* se contraponen dentro del mismo género. En el uso filosófico, *epistêmê* suele absorber el significado de "ciencia" o "conocimiento científico" en cuanto opuesto a "opinión"; *gnôsis* significa el simple conocimiento en cuanto opuesto a "ignorancia" (denominada precisamente *ágnoia)*. El término culto castellano "gnosis" se usa exclusivamente en el sentido restrictivo que más adelante tuvo en la lengua griega: "conocimiento perfecto", opuesto a "conocimiento ordinario".

El término "gnosticismo" fue acuñado por los eruditos del siglo XVIII. La definición de gnosis puede basarse en criterios histórico-sociológicos y en criterios doctrinales.

Los criterios histórico-sociológicos se basan en los conceptos establecidos por la ciencia sociológica en el capítulo de la diferenciación social, dentro del cual se describe la figura del "grupo minoritario elitista". Sobre la base de estas descripciones, es ya hacedero proponer la siguiente gradación definitoria del término "gnosis" en su vertiente sociológica:

— Gnosis *sensu lato* es un conocimiento reservado a una minoría en el seno de una sociedad.
— Gnosis *sensu stricto* es un conocimiento religioso reservado a una minoría en el seno de una sociedad religiosa amplia.

---

[1] U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (Leiden 1970). En este encuentro se realizó la primera síntesis erudita después de los descubrimientos de Nag Hammadi.

— Gnosis *sensu strictissimo* es la gnosis cristiana de los siglos II y III (= gnosticismo).

Esta aproximación sociológico-histórica de la definición de gnosis contribuye a soslayar muchos equívocos. Sin embargo, hay que tomar en consideración el criterio definitorio que parte de los contenidos doctrinales. En efecto, muchos autores lo adoptan y consideran gnósticos a los grupos que presentan un determinado conjunto de doctrinas religiosas, sintetizadas en los siguientes términos por el Coloquio de Mesina de 1966:

> La concepción de la presencia en el hombre de una centella divina, que proviene del mundo divino, que ha caído a este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte, y que tiene que ser despertada por la contrapartida divina del Yo para ser finalmente reintegrada (p. XX).

De acuerdo con estos criterios, la calificación gnóstica puede extenderse legítimamente a una serie de movimientos religiosos y filosóficos que no son sociológicamente elitistas: neoplatonismo, mandeísmo, maniqueísmo, catarismo...

Así pues, en el uso lógico, el sujeto del atributo "gnóstico" será siempre propiamente un elemento social. Sólo derivadamente podrá ser calificado de "gnóstico" un elemento abstracto. Así, por ejemplo, serán propiamente gnósticos los satornilianos y los basilidianos, mientras que el mito del lapso de Sofía será derivadamente gnóstico.

Inmediatamente se echa de ver que la pregunta por la existencia de una gnosis precristiana tiene distinto significado según la vertiente definitoria por la que se haya optado. Los criterios de definición doctrinales son muy amplios, y de acuerdo con ellos podrían ser uncidos a la gnosis la mayoría de religiones y filosofías espiritualistas de la antigüedad. Ahora bien, atemperados por una determinación sociológica (el componente elitista) los criterios doctrinales pueden ofrecer un buen punto de partida metodológico para formular con claridad la pregunta por la gnosis precristiana. Esta pregunta quedaría formulada momentáneamente (antes de la dilucidación del término "cristianismo") del siguiente modo: ¿Ha existido antes del cristianismo una gnosis sociológicamente *stricto sensu* que profesaba bajo alguna forma las doctrinas del gnosticismo cristiano de los siglos II y III?

Pasemos ahora al segundo campo semántico problemático, el concepto histórico de "cristianismo". ¿Cuándo comenzó el cristianismo? Dos son las alternativas que se pueden considerar. La primera, la más tradicional, piensa que el cristianismo nació con la primera comunidad cristiana de Jerusalén. Una segunda opción, críticamente más exigente, propone que el cristianismo, en tanto que "religión del Libro", surgió cuando entró en posesión de su propio Libro, el Nuevo Testamento; las comunidades anteriores al canon neotestamentario deberían ser consideradas, pues, sectas judaicas[2]. Esta segunda opción, si bien se adapta mejor a la historia del cristianismo, es difícilmente manejable en otros ámbitos.

Puesto que nuestro tema es la historia de la gnosis cristiana y no propiamente la historia del cristianismo, optaremos por una vía media que no suscite problemas metodológicos suplementarios. Consideraremos tres estadios en la evolución del cristianismo antiguo en su relación con la gnosis:

a) Comunidades cristianas que desconocen el Nuevo Testamento e interpretan exclusivamente la Biblia judaica;
b) Comunidades cristianas que conocen el Nuevo Testamento pero que siguen interpretando preferentemente la Biblia judaica;
c) Comunidades cristianas que conocen e interpretan el Nuevo Testamento (y eventualmente también la Biblia judaica).

¿Qué significado reviste en este contexto la pregunta por la existencia de una gnosis precristiana? Una respuesta simple sería: gnosis precristiana es toda gnosis cronológicamente anterior a las primeras comunidades cristianas (surgidas en el decenio del 30 al 40). Pero de acuerdo con este criterio quedarían fuera de la gnosis precristiana personajes como Simón y Menandro, y también los documentos de la gnosis judaica que subyacen a algunos de los escritos de Nag Hammadi (*Apócrifo de Juan, Hipóstasis de los arcontes*…), datables en el siglo II. En consecuencia, preferimos entender por "gnosis precristiana" todo movimiento social y doctrinalmente calificable de "gnosis" *en el entorno* del cristianismo antiguo. De este modo podremos englobar en nuestro estudio no

---

[2] Ésta es, en conjunto, la tesis de mi libro *La sinagoga cristiana* (Barcelona 1989; Madrid [2]2005).

sólo a la gnosis judaica, sino también al orfismo tardío, al neopitagorismo y al hermetismo, a pesar de que sus principales fuentes textuales son contemporáneas del gnosticismo cristiano de los siglos II y III.

La pregunta, pues, queda definitivamente formulada en los siguientes términos: ¿Ha existido en el entorno del cristianismo antiguo una gnosis sociológicamente *stricto sensu* que profesaba bajo alguna forma las doctrinas del gnosticismo cristiano de los siglos II y III?

Muchas corrientes de pensamiento de la antigüedad profesaban doctrinas que se hallan en el gnosticismo cristiano. De aquí que algunos autores hayan pretendido rastrear los orígenes de la gnosis en una variada gama de ideas y creencias profesadas en Grecia y en el Oriente más o menos próximo. Creemos, sin embargo, que esta inquisición es excesivamente amplia e imprecisa. La justa medida vendrá dada por el componente sociológico: una gnosis es esencialmente un grupo elitista. En consecuencia, las doctrinas esotéricas aducidas no serán nunca gnósticas por sí mismas, sino si, y sólo si, son profesadas por un grupo de alguna manera calificable de elitista.

Operados los filtrados pertinentes, quedan en el fondo del crisol las siguientes denominaciones candidatas a la consideración de gnosis precristianas:

a) En el helenismo: el orfismo tardío, el neopitagorismo, el hermetismo.
b) En Oriente Próximo y Medio: el mandeísmo.
c) En el judaísmo: Filón de Alejandría; el simonianismo; la literatura tanaítica en torno a la Merkabah (exégesis esotéricas del primer capítulo de Ezequiel y del Libro del Cantar de los Cantares); el primer redactor del Libro de Baruc de Justino gnóstico; los textos judíos subyacentes a algunos escritos de Nag Hammadi de la rama setiana[3].

En el cristianismo del siglo I surgen corrientes con las que enlazarán los grupos propiamente gnósticos del siglo II: los disidentes

[3] Después del excelente estudio de S.J. Isser, *The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity* (Leiden 1976), ya no es posible inscribir a Dositeo entre los gnósticos.

de Corinto, Menandro, Cerinto, los docetas de Ignacio de Antioquía, el Evangelio de Juan. Se ha sugerido para estos grupos la designación de “protognosticismo”.

El gnosticismo cristiano del siglo II es un movimiento intensamente sincrético. Bebe de todas la fuentes religiosas, filosóficas y esotéricas que manaban en las ciudades del Imperio. De aquí que sea posible hallar en el conjunto de las escuelas gnósticas ideas y predicamentos provenientes de todas aquellas fuentes, y en particular del platonismo, del estoicismo, del mazdeísmo, de los misterios isíacos y de Atis... Pero este tipo de constataciones no basta para configurar una unidad tipológica de “gnosis precristiana”. So pena de extraviarnos en una jungla de referencias, es indispensable discernir un conglomerado de una cierta consistencia antes de aceptar como hipótesis de trabajo la calificación de “gnosis precristiana” para un determinado movimiento doctrinal. Las distinciones que hemos avanzado pretenden servir a esta finalidad.

2. Aproximación temática

Se trata en esta segunda parte de individuar y describir los elementos doctrinales presentes en el entorno del cristianismo antiguo que pueden ser considerados precedentes de las doctrinas específicamente gnósticas profesadas por los gnósticos cristianos de los siglos II y III[4]. Es decir, tratamos de las fuentes doctrinales del gnosticismo cristiano.

A. *La trascendencia divina*

La trascendencia del Dios supremo es un tópico universal en la literatura filosófica y religiosa del helenismo, tanto pagana como judía y cristiana. El tratamiento del tema, debido a su misma universalidad, resulta banal en muchos textos, que se limitan a amontonar sobre la divinidad epítetos cada vez más rebuscados, dentro del esquema de las tres vías (*via negationis, via analogiae, via eminentiae)* canonizado por Albino (*Didaskalikós* 10). En conse-

---

[4] En general, consideramos los textos de Nag Hammadi como traducciones de originales griegos de los siglos II y III.

cuencia, las eventuales fuentes del gnosticismo en este punto no deben ser rastreadas en la terminología sino en los conceptos.

El elemento doctrinal por el que nos preguntamos no es la simple trascendencia divina, sino una concepción específica de la trascendencia: la que pone al Primer Principio como trascendente incluso a los demás Principios Inteligibles. Es decir, se trata de un concepto sumamente radical de la trascendencia divina.

El fundamento filosófico de esta concepción de la trascendencia se halla en la tradición del platonismo, derivada, a través de la Academia Antigua, de la denominada "doctrina no escrita" de Platón. Según esta doctrina, los Primeros Principios son el Uno, el Intelecto y el Alma. El ser y la determinación inteligible corresponden al Segundo Principio, el Intelecto. El Primer Principio, el Uno, está más allá del ser y del intelecto, y es causa de ellos. Se trata, pues, de un principio que no es ser ni inteligible. Carece de atributos, y es por ende absolutamente incognoscible[5].

Frente a esta tradición primigenia se produce una bifurcación en las escuelas platónicas tardías.

Un primer grupo (que denominaré "triádico") acierta a conservar el esquema de los tres principios de la doctrina no escrita de Platón. A este grupo pertenecen Eudoro, Moderato de Gades, Plotino y todos los neoplatónicos y, entre los gnósticos, Basílides, los valentinianos y la práctica totalidad de los textos gnósticos de Nag Hammadi.

El segundo grupo (que denominaré "diádico") elimina el primer principio trascendente y opera con dos principios inteligibles (Intelecto y Alma). A este grupo se adscriben Filón, Plutarco, Albino, Numenio de Apamea y el *Poimandres*. Los teólogos cristianos ortodoxos antes de Nicea son también filosóficamente diádicos, aunque profesen la creencia en una trinidad revelada. Entre los gnósticos pertenecen a este grupo los peratas, los setianos de Hipólito y Justino gnóstico.

La posición de un Primer Principio absolutamente trascendente –incluso a los demás Principios– es sólo concebible en el seno del esquema triádico. Consiguientemente, las corrientes parangonables

---

[5] Acerca de la trascendencia del Uno, véanse mis estudios citados en la nota siguiente.

con la doctrina gnóstica en este punto son únicamente los neopitagóricos (en particular Moderato de Gades) y los neoplatónicos[6].

B. *El "descensus in inferiora"*

La gradación de lo divino es una concepción común en las filosofías religiosas del entorno cristiano antiguo. El concepto gnóstico, sin embargo, presenta una especificidad: esta gradación es en realidad una degradación. El orden de los Principios divinos implica la idea de descenso, de lapso, o incluso, en último término, de pecado. La escisión que todas la metafísicas admiten entre el mundo inteligible y el mundo sensible se traslada, con toda su carga negativa, al interior del inteligible.

La escisión más violenta se producía, evidentemente, entre el último elemento inteligible, el Alma, y el mundo sensible. Pero los pensadores consecuentes tenían que reconocer que también se daba proceso *in inferiora* entre el Primer Principio y el Intelecto y entre éste y el Alma.

En el entorno del cristianismo antiguo, esta concepción de la degradación de lo divino se halla con toda claridad en el platonsimo medio, en el hermetismo y en el neoplatonismo.

En Filón de Alejandría no hay trazas de una valoración negativa de la gradación entre Dios y el Logos. En cambio, la especulación de Numenio de Apamea conoce ya la negatividad del descenso, como se hace patente en el siguiente pasaje:

> El Dios que es Segundo y Tercero es ciertamente uno, pero asociado a la materia, que es díada, si bien la unifica, es escindido por ella, que tiene un talante concupiscente y es fluida. Entonces, por el hecho de no estar adherido a lo inteligible –en este caso estaría vuelto sobre sí mismo– debido a que mira hacia la materia y se preocupa de ella cesa de prestarse atención a sí mismo. (Fragmento 11 Des Places)[7].

---

[6] El principal pasaje de Moderato se halla en Simplicio, *In Phys.* 230,34-237,27 Diels; reproducido en versión inglesa en A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (1970) 91-2. Véase J. Montserrat, "El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis", *Enrahonar* 1 (1981) 17-31; Idem, *Las transformaciones del platonismo* (Barcelona 1987); Idem, "Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales", en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto* (Madrid 1990) 39-52; "Plato's Philosophy of Science and Trinitarian Theology", *SP XX* (1989) 102-18.

[7] Véanse mis comentarios a Numenio en *Las transformaciones*, 53-63.

El hermético *Poimandres*, de inspiración medioplatónica, enseña también una nítida doctrina de la degradación de lo divino, con acentos de auténtica caída. El pasaje principal es el siguiente:

> El Hombre (entidad divina), que tenía plena potestad sobre el mundo de los seres mortales y los animales irracionales, rasgó la cubierta del asentamiento celeste y se asomó, y manifestó a la naturaleza inferior la bella forma de Dios. Encerraba en sí mismo una belleza inagotable y todo el poder de los administradores, la bella forma de Dios, y cuando lo hubo visto, la naturaleza sonrió de amor, pues había visto la configuración de la hermosísima forma del Hombre en el agua y su sombra sobre la tierra. Él, por su parte, cuando hubo visto en la naturaleza esta forma semejante a sí mismo, reflejada en el agua, la amó y quiso habitar allí. En cuanto lo quiso lo obró, y habitó en la forma irracional. La naturaleza acogió a su amado, lo abrazó fuertemente y se unieron, pues estaban enamorados (*Corpus Hermeticum* I 14).

La ley lógico-metafísica que rige este proceso fue formulada por Plotino: *Todo lo que llega a la perfección engendra, y engendra una cosa inferior a él* (*Ennéada* V 1,6, 37-39). Ahora bien, esta "inferioridad" no es una pura categoría ontológica, sino que conlleva consecuencias axiológicas. Respecto a la procesión del Intelecto a partir del Uno, dice Plotino:

> El Intelecto, aunque comenzó como algo uno, no perseveró como comenzó, sino que, sin darse cuenta, se hizo múltiple, como quien está "sobrecargado", y se desarrolló a si mismo deseando poseer todas las cosas -¡cuánto más le valiera no haber deseado esto, porque así es como se hizo segundo! (III 8,8).

Texto paralelo:

> Es necesario que exista algo anterior al Intelecto; éste quiere ser uno, pero no es uno, sino semejante al Uno, por cuanto el Intelecto no se dispersa, sino que permanece recogido en sí mismo sin separarse, por ser el que viene inmediatamente después del Uno; sin embargo, tuvo la audacia de apartarse de alguna manera del Uno (VI 9,5).

Respecto al Alma, Plotino es todavía más explícito en atribuirle una audacia (*tólma*), una degradación negativamente considerada: "Y precisamente por eso, lo engendrado por ella es totalmente débil, porque una contemplación que se debilita engendra un objeto débil de contemplación" (II 8,4).

No es probable que platónicos medios, herméticos y neoplatónicos asumieran de los gnósticos cristianos la concepción de la degradación de lo divino. Es más plausible suponer una evolución de la doctrina platónica de los Primeros Principios, guiada por el propósito de evitar un dualismo radical. Si el mundo, con toda su imperfección, procedía de algún modo de la divinidad, había que aproximar la divinidad al mundo salvando la absoluta trascendencia del Primer Principio. El expediente aducido fue la degradación progresiva de los seres primeros hasta alcanzar un estrato, el Alma del Mundo inferior, apto para producir sin salto metafísico el mundo material. Los gnósticos cristianos se limitaron a radicalizar una doctrina que pertenecía a la evolución espontánea de la metafísica del platonismo tardío.

C. *El Demiurgo*

En las grandes escuelas gnósticas –setianos, basilidianos y valentinianos– la creación corporal no es obra de la divinidad suprema, sino de un agente inferior denominado generalmente "demiurgo". El nombre proviene evidentemente de Platón en el *Timeo* (28ss), pero el concepto gnóstico es absolutamente ajeno a la mentalidad filosófica del helenismo. Cuando los filósofos platónicos utilizan esta denominación es siempre para referirla a alguna de las hipóstasis divinas[8]. Por lo tanto, los eventuales antecedentes del gnosticismo en este tema hay que rastrearlos únicamente en el judaísmo.

En el judaísmo helenístico hallamos el término 'demiurgo", pero nunca aplicado a un agente distinto de Dios[9]. En el mismo sentido se halla en la epístola a los *Hebreos* (11,10) y en la *1ª Carta de Clemente a los corintios* (26,1).

En el entorno judaico del gnosticismo cristiano hallamos una serie de especulaciones sobre el tema de "los dos poderes", conectado con exégesis de pasajes bíblicos que insinúan una pluralidad divina y con textos antropomórficos, angelomórficos y sapienciales. La radicalización de la distinción entre los dos poderes dio lu-

---

[8] Numenio, fragmentos 16 y 17. Plotino, *Ennéadas* II 3,18; *Poimandres*, *C.H.* I 17.

[9] 1 Mac 4,1; Filón, *Opif.* 10.

gar a una posición que puede muy bien calificarse de pregnóstica, por lo que volveremos a mencionarla en la parte histórica de este estudio.

Parece que en el inicio del proceso la creación fue atribuida a un conjunto de ángeles (probablemente siete) creados por el Dios Supremo. Ésta fue seguramente la enseñanza de los primeros maestros gnósticos del entorno antioqueno (Menandro, Satornilo, quizás Cerinto). Curiosamente, esta doctrina podía ser entendida en sentido ortodoxo, pues algunas tradiciones judaicas admitían que los ángeles habían sido auxiliares de Dios en la creación del hombre, o incluso que lo habían creado ellos solos (así Filón, *Opificio* 72ss).

El caldo de cultivo del concepto específicamente gnóstico cristiano del Demiurgo hay que cifrarlo en la doble toma de posición de los primeros teólogos cristianos, Pablo y Juan, respecto al mundo presente y respecto a la revelación mosaica. Para Pablo (o su escuela) este mundo es "el imperio de las tinieblas" (Col 1,13) y tiene sus propios príncipes cósmicos malignos (1 Cor 2,6-8; Ef 6,12). Según el Evangelio de Juan, los judíos no conocen al verdadero Dios (cf. 5,37-38; 7,28), lo que invita a concluir que Yahvé no es el verdadero Dios.

La corriente principal de la secta cristiana buscó a la postre un acomodo con la tradición mosaica, excogitando la teoría de las dos alianzas. De esta manera, la totalidad de la Biblia mosaica, con su Dios incluido, pasaba al acervo doctrinal de la nueva religión. Fue dogma axial que el Dios creador era el mismo Padre de Jesucristo; por ende, fue herejía primordial distinguir entre el creador y el Padre. De aquí que si pudiéramos precisar en qué momento surgió esta "herejía", estaríamos en condiciones de levantar el acta de nacimiento de la gnosis cristiana. Pero no podemos adelantar más que impresiones generales.

El paso definitivo fue dado por las grandes escuelas gnósticas, probablemente en suelo siríaco y egipcio. La creación fue atribuida a un agente principal (Demiurgo, Yaldabaot...), ya de raigambre angélica, ya directamente procedente de la Sabiduría Inferior. Este Creador es identificado luego con Yahvé, el Dios de los judíos.

En un momento posterior el Dios de los judíos es identificado no con Yaldabaot, sino con Sabaot, progenie de aquél y arrepentido, con lo cual se insinúa un tímido regreso a la posición eclesiás-

tica ortodoxa. Lo más notable es que los dos documentos que testimonian esta reconversión, la *Hipóstasis de los arcontes* y *El origen del mundo*, se inspiran en modelos típicos de la apocalíptica judía (*Libro de Ezequiel* y *Henoc*). Todo parece apuntar, pues, a que el tema de Yahvé-Demiurgo, con toda su carga antijudía, se cuece de hecho en un contexto literario y doctrinal estrictamente judío.

D. *La angelología*

El tema de los ángeles se halla, en la gnosis, en estrecha conexión con la doctrina acerca del Demiurgo. Sin embargo, se ha pretendido recurrir a la angelología para introducir la idea de un origen "oriental" (babilónico o persa) del gnosticismo. Examinaremos brevemente esta cuestión.

Los seres intermediarios aparecen en el zoroastrismo (*amesha spentas*), en el helenismo (*daímones*) y en el judaísmo postexílico. Su calidad de buenos o malos no es substancial, sino funcional. En la literatura apocalíptica, en Qumrán y en el Nuevo Testamento los ángeles (seres intermediarios buenos) y lo demonios (malos) son mencionados como doctrina obvia de todos conocida.

Pero los ángeles del gnosticismo presentan dos características específicas: son creadores del mundo (o colaboradores en la creación) y son malignos. Esta creencia no se halla en ninguna de las tradiciones mencionadas. No ha lugar, pues, buscar en un contexto "oriental" el origen de la angelología gnóstica. Como en el caso del Demiurgo, los ángeles malignos del gnosticismo parecen ser la radicalización de la angelología de ciertos grupos marginales del judaísmo. Entre ellos pueden mencionarse las cartas auténticas de Pablo de Tarso.

En la concepción de la escuela paulina, este mundo está dominado por poderes de naturaleza angélica cuya nota principal, más que la maldad, es la ignorancia. Pablo habla de una sabiduría "que ninguno de los príncipes de este mundo conoció, pues si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria" (1 Cor 2,7-8). El epistolario paulino se refiere con frecuencia a "principados", "potestades", "potencias"...[10]. En último término, el mismo concepto de "redención" postula un campo semántico en el que se

[10] Cf. Ef 6,12; Rom 8,38; 1 Cor 15,24.

determinen una "esclavitud" y un "señor": el hombre estaba bajo el poder de los príncipes de este mundo; el hombre ha sido redimido por Dios; el precio de la redención ha sido la sangre de Cristo, que ha sido pagada a los poderes mundanos. Era de esperar que los cristianos se preguntaran por el origen de los dominadores de este mundo. Éste es, por ejemplo, el tema inicial de la *Hipóstasis de los arcontes*. La respuesta de los gnósticos representa una novedad doctrinal absoluta: los poderes cósmicos proceden de alguna manera de la materia degradada que a su vez procedió del Tercer Principio divino. Así pues, las formulaciones de la angelología gnóstica, al igual que su concepción del Demiurgo, no tienen antecedentes en ninguna otra corriente conocida.

E. *La centella divina en el hombre*

En el pensamiento del mundo helenístico-romano está fuertemente presente un dualismo ético o axiológico compatible con el monismo ontológico de la filosofía aristotélica y estoica. En el ámbito antropológico este dualismo da lugar a un complejo de creencias que la historiografía ha caracterizado, con más o menos acierto, como "órfico-pitagóricas". Este complejo doctrinal puede resumirse en los siguientes trazos: en el hombre existe un elemento ("centella") divino; este elemento es el resultado de una degradación ("caída") de lo divino; en virtud de este elemento el hombre es congénere de la divinidad; el hombre es esencialmente extranjero a este mundo; los valores de este mundo alienan al hombre.

El elemento divino puede concebirse como distinto del alma (sistemas tricotómicos) o como idéntico a ella (sistemas dicotómicos). En el entorno de los siglos I-III, todas las filosofías religiosas son tricotómicas.

Las fuentes remotas de esta concepción, en la tradición griega, se hallan en el orfismo y en el pitagorismo antiguos, en Empédocles y en Platón[11]. Durante el período helenístico, las inclinaciones dualistas fueron robustecidas por influjos de las religiones orientales, sobre todo del mazdeísmo.

---

[11] Citas usuales: Órficos en Platón, *Cratilo* 400 b-c; Empédocles, fragmento B 118; Platón, *Teeteto*, 176 a-b.

La profesión de un cierto grado de dualismo antropológico, con toda su parafernalia terminológica, no basta para caracterizar a un movimiento ideológico del período del Alto Imperio. Es inútil, por lo tanto, buscar antecedentes del talante gnóstico en los predios del dualismo en general. El dualismo antropológico gnóstico presenta una característica específica, y ésta es la que debe ser objeto de una indagación sobre los orígenes: el elemento divino está presente sólo en una parte de los hombres. Los poseedores de la centella divina son los hombres espirituales, la raza de Set, los gnósticos. Los demás hombres están compuestos de materia y de alma. Este elitismo antropológico es el trazo diferencial de las gnosis cristianas de los siglos II y III. Nuestra tarea aquí no es describir sus varias presentaciones ni consignar una cierta atenuación de la doctrina en el valentinismo de Nag Hammadi, sino dilucidar los antecedentes de esta tesis.

Una distinción esencial entre hombres poseedores de elemento divino y hombres carentes de él se halla, antes del gnosticismo, únicamente en el hinduísmo. Según la doctrina de la tradición brahmánica (no presente en los himnos védicos) el *atman* o elemento divino se halla sólo presente en determinado individuos, que configuran los *varnas* altos de la sociedad hindú: brahmanes, *kshatryas* y *vasyas*. Los poseedores del *atman* tienen capacidad para escapar del karma, aunque pueden caer en él. El resto de la población carece de elemento divino y está por ende necesariamente sometida a la rueda de las reencarnaciones. En las Upanishads la constatación de la posesión del *atman* da lugar a una verdadera gnosis salvadora[12].

La religión védica fue sumariamente conocida en el mundo romano, y no parece haber ejercido ningún influjo en el pensamiento occidental antes de los árabes. Estaría fuera de lugar, pues, referirse al hinduismo como un antecedente del gnosticismo cristiano en el aspecto de la antropología elitista. Es, esto sí, un impresionante paralelo.

La doctrina de la "centella" divina presente en el hombre es notablemente confusa en los textos gnósticos. Los heresiólogos practicaron una lectura radical según la cual el espíritu se posee por

[12] Véase por ejemplo la *Aitareya Upanishad,* con los comentarios de Shankara.

naturaleza, y en último término, por gratuita elección divina. Los textos de Nag Hammadi han invitado a matizar este "por naturaleza", sin eliminar, con todo, una neta distinción entre pneumáticos y no pneumáticos en el eón presente[13]. Esta distinción podría ser interpretada como una toma de conciencia gnóstica de los presupuestos de la doctrina y de la práctica sacramental de la iglesia primitiva: la necesidad del bautismo, añadida a la necesidad de la fe, implica la operación de algún tipo de agente real, el "espíritu" o lo que más tarde fue denominado "la gracia". El bautismo de los niños, práctica muy temprana, si no originaria, sólo tendría sentido con estos presupuestos[14]. En resumen, si la doctrina gnóstica de la centella divina presente en el hombre no implica una distinción de naturalezas humanas, la única diferencia respecto a la ortodoxia residiría en el medio de acceso a la participación perfecta: para los eclesiásticos serían la fe y el bautismo, para los gnósticos el conocimiento (y eventualmente el crisma).

F. *El Salvador*

En las gnosis cristianas la figura del Salvador tiene dos momentos: el pleromático y el terrenal.

El Salvador pleromático es un elemento constituyente del ciclo de la degradación de lo divino. Puesto que, según llevamos dicho, la forma radical de este ciclo es propia y exclusiva del gnosticismo, la figura del Salvador pleromático resulta por ende singular. La función principal de este Salvador es la reintegración del último eón caído (a saber, Sabiduría) al Pleroma. Esta reintegración abarca también toda la "simiente espiritual" de Sofía, es decir, a todos los gnósticos del eón temporal. La salvación, pues, es un acto que tuvo lugar en un momento mítico anterior a la generación de los seres humanos.

El Salvador venido a este mundo presenta diversas configuraciones en las gnosis. En todas ellas, sin embargo, su función está completamente subordinada a la soteriología pleromática. No hay una acción salvadora especial de Jesús en este eón temporal,

---

[13] Cf. *Apócrifo de Juan* (NHC II 1) 20,30 - 21,19; *Origen del Mundo* (NHC II 5) 124,1-32; *Evangelio de Felipe* (NHC II 3), 52,16-19. Cf. Piñero - Montserrat - García Bazán, *Textos gnósticos*.

[14] Indicios de bautismo infantil en el Nuevo Testamento: 1 Cor 7,14; Col 3,20; Hch 16,15.33. Para el siglo II, cf. Justino, *I Apología* 15; Ireneo, *Adv. Haer.* II 39.

sino simple actualización de la salvación realizada de una vez por todas. El medio de esta actualización es la enseñanza iluminadora. El Salvador gnóstico es un iluminador. No un simple maestro, ni un profeta. La iluminación salvadora es un acto potente, que despierta y vivifica al elemento espiritual, pero no lo otorga, puesto que ya estaba presente de alguna manera.

La figura de la salvación gnóstica es, pues, débil en comparación con la soteriología de la ortodoxia, sobre todo la paulina. El Jesús gnóstico se asemeja mucho más al Maestro revelador del *Evangelio de Juan*. Ni su muerte ni su resurrección afectan directamente a su función salvífica. Con estos presupuestos, es superflua toda indagación sobre antecedentes de la soteriología gnóstica en las religiones mistéricas y en el mazdeísmo: basta y sobra con los ingredientes neotestamentarios.

La doctrina gnóstica de la salvación representa uno de los enlaces más firmes y más claros de la gnosis con la mentalidad filosófica del helenismo. La salvación procede del interior del hombre, y consiste en una especie de reminiscencia de datos que afectan a cada individuo. Ésta es la enseñanza paradigmática de Teódoto:

> No es sólo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia donde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; que es la generación, qué la regeneración. (Clemente de Alejandría, *Exc. Theod.* 78).

En este contexto la función del Salvador terreno es secundaria y externa, y consiste en un instrucción que da respuesta a aquellos interrogantes.

Si, pues, la figura del Salvador gnóstico no precisa una indagación en los orígenes, el concepto gnóstico de salvación, por rebasar la función singular del Salvador terreno, presenta multitud de relaciones con el entorno cultural helenístico. En particular caben estrechos paralelismos con la doctrina de la pedagogía divina a través del Logos en Filón, y con la actitud fundamental de la revelación hermética. Ningún precedente, sin embargo, se impone como determinante.

G. *El encratismo*

El encratismo es un movimiento ético y religioso originado y difundido en los primeros siglos de nuestra era y persistente hasta

nuestros días. El encratismo exalta la continencia sexual absoluta y rechaza o denigra el matrimonio y la procreación. Con frecuencia esta doctrina va acompañada de abstencionismo alimenticio.

Un cierto grado de encratismo se halla en las sectas judías de los esenios y de los terapeutas. En los escritos cristianos primitivos aparecen también llamadas a la continencia sexual, aunque no acompañadas de un rechazo explícito del matrimonio.

El encratismo como actitud radical de condena de la procreación aparece en el siglo II. Clemente de Alejandría y Epifanio citan otros grupos encratitas. Versiones atenuadas de encratismo se hallan en los Hechos apócrifos de los apóstoles, Orígenes, en Metodio de Olimpo y, ya en el siglo IV, en Prisciliano.

La ideología ética del encratismo estuvo muy difundida entre los gnósticos, en conexión con su anticosmismo fundamental. Algunas escuelas gnósticas, como los peratas y los setianos de Hipólito, elaboraron florilegios escriturísticos encratitas. El encratismo está también muy presente en los textos de Nag Hammadi, hasta el punto que podría ser considerado como una de las motivaciones de los traductores-compiladores.

La dilucidación del origen del encratismo gnóstico no ofrece, pues, problema alguno: era una tendencia asaz difusa en el ambiente religioso y moral de la época. El problema estriba en determinar los orígenes de esta actitud ética; este planteamiento escapa ya del propósito de nuestro estudio[15].

3. Reseña histórica

Al concluir el apartado I de este estudio ("Definiciones") he consignado una lista provisional de las denominaciones candidatas a la designación de "gnosis precristiana".

Ahora bien, como el análisis temático ha puesto de manifiesto, el elemento "gnóstico" en algunas de estas denominaciones es tan tenue que no merece la pena continuar en la porfía de situarlas

---

[15] Véase la colección de estudios editada por U. Bianchi, *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale Milano, 1982* (Roma 1985).

en la prehistoria inmediata del fenómeno gnóstico. El examen del tema de la "centella" divina ha permitido dilucidar las relaciones del orfismo tardío con la gnosis. Las distinciones acerca de la trascendencia divina han establecido la deuda de los gnósticos clásicos con el platonismo medio neopitagorizante. La búsqueda de las posibles fuentes de la concepción gnóstica del Demiurgo y de sus ángeles nos ha llevado a registrar paralelos con la literatura tanaítica. Sin embargo, ninguna de estas corrientes o denominaciones puede ser razonablemente considerada "pregnóstica".

En el fondo del crisol crítico quedan ahora un número muy limitado de autores o escuelas del entorno de los siglos I-III susceptibles de haber ejercido influjo directo sobre los maestros gnósticos cristianos, y no sólo una influencia indirecta a través del contexto cultural general. Examinaremos estas denominaciones en función de su proximidad al gnosticismo cristiano.

A. *El hermetismo*

La datación del *Corpus Hermeticum* es imprecisa. Hay, sin embargo, un cierto consenso en torno a la primacía del tratado I, el *Poimandres*, que se situaría en el siglo II. Es plausible, sin embargo, que la ideología filosófico-religiosa del hermetismo, de inspiración fundamentalmente platónica, se remonte a los inicios de la recuperación del platonismo en Alejandría, a finales del siglo I a.C.[16].

Ya hemos señalado que en el tema de los primeros principios el *Poimandres* pertenece a la rama diádica. Puesto que la mayoría de corrientes gnósticas son triádicas, hay que descartar al hermetismo en general como inspirador de la alta teología gnóstica. Los herméticos parecen incluso reacios a un lenguaje intrépidamente trascendentista respecto al Primer Principio.

El *Poimandres* es uno de los textos paganos que expone con mayor claridad la degradación de lo divino (véase el texto citado más arriba). En este aspecto es un neto punto de referencia para la gnosis cristiana.

---

[16] Siguen siendo insustituibles A.D. Nock y A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, 4 vols., 3ª ed. (París 1972). Existe versión española de este *Corpus* en la colección Biblioteca Clásica Gredos.

Respecto al anticosmismo, los herméticos presentan, quizás exagerada, la misma ambigüedad que la tradición platónica en general. Pero su pensamiento difiere del de los gnósticos cristianos en dos puntos.

En primer lugar, el *Poimandres* es estrictamente dualista: la materia no procede de la divinidad, sino que existe independientemente de ella (cap. 4). En cambio, todas las corrientes gnósticas se esfuerzan en explicar que, pese a su carácter negativo, la materia fluye de los entes superiores.

En segundo lugar, el Demiurgo hermético es un ente divino bueno, hermanado con el Hombre Primordial (caps. 9-12). Sin embargo, su obra, el mundo, es un lugar de corrupción y de muerte, como se desprende claramente de la descripción de la ascensión del alma a través de las esferas planetarias (caps. 24-26).

El elitismo basado en el conocimiento es un trazo característico del hermetismo (cf. *Poimandres* 22 y *Llave* 19-21), aunque sin recurso a una distinción esencial de naturalezas humanas.

En conjunto, la conspicua proximidad espiritual y filosófica entre el hermetismo y la gnosis cristiana permite establecer abundantes cotejos y paralelismos. Los influjos se produjeron seguramente en ambos sentidos. Es plausible pensar que los herméticos entraron en contacto con el cristianismo en ambientes gnósticos egipcios. Es también plausible suponer que los gnósticos hallaron en el hermetismo una apta elaboración religiosa de temas platónicos y estoicos, en particular con referencia a la descripción del mundo material. Hermetismo y gnosticismo son, sin embargo, movimientos paralelos y como tales deben ser tratados. Todo intento de establecer prelaciones entre ellos creará más confusión que esclarecimiento.

B. *Filón de Alejandría*

La crítica histórica ha reconocido unánimemente la presencia de concomitancias temáticas entre Filón y los gnósticos cristianos. El verdadero problema es si estos elementos doctrinales llegan a configurar un cuerpo de doctrina suficientemente completo y coherente que permita situar a Filón en el área del pregnosticismo[17].

---

[17] M. Friedländer creyó discernir el testimonio de un grupo pregnóstico, criticado por Filón, en *Migr.* 89-90. La tesis no ha sido aceptada.

Uno de los puntos del debate concierne al uso del método alegórico para la interpretación de la Torá, o Ley. Sabido es que se trata de una de las características más originales del pensamiento de Filón. Sin embargo, el cotejo con los gnósticos se basa aquí en un equívoco demasiado difundido entre los historiadores: el del carácter alegorizante de la exegética gnóstica. A este respecto conviene hacer algunas precisiones[18].

Los valentinianos –y probablemente las demás sectas– respetaban la letra del texto sagrado recibido, sin alterarlo, a no ser por opciones filológicas. Respecto a su carácter inspirado, proponían distinciones parecidas a las que establecían para la Ley: el texto era en parte inspirado por el Demiurgo, y entonces contenía enseñanza psíquica, y en parte inspirado por el Espíritu (Sofía), y entonces contenía sentido espiritual. Esto es lo que enseñaba Ptolomeo:

> De aquí que dividan las profecías, diciendo que una parte fue pronunciada por la Madre, otra por la simiente, otra por el Demiurgo. Y lo mismo respecto a Jesús: algunas de sus palabras provenían del Salvador, otras de la Madre, otras, en fin, del Demiurgo. (Ireneo, *Adv. Haer.* I 7,3).

En la práctica vemos que los gnósticos utilizaban parte del Antiguo Testamento (sobre todo *Génesis y Éxodo*), los evangelios primordiales y las cartas de Pablo. En cada caso aplicaban el método exegético que les convenía para sus finalidades teológicas. El método literal lo utilizaban siempre para los pasajes cosmológicos del *Génesis*, y de preferencia para el resto de la Biblia. Lo utilizaban también para interpretar el mensaje del Jesús psíquico contenido en los sinópticos, y para los pasajes de Juan y de Pablo que expresaban ya predicamentos gnósticos. El método alegórico lo empleaban más raramente para desvelar el sentido simbólico de algunos textos de la Ley y la doctrina gnóstica contenida en la predicación del Jesús psíquico. Raramente alegorizaban a Pablo.

En consecuencia, el alegorismo no constituye un enlace importante entre Filón y los gnósticos. La conexión debe establecerse por otros derroteros.

---

[18] Resumo aquí parte de mi contribución a A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (Córdoba 1993) 455-78.

Filón inaugura, por lo menos que sepamos, la teología apofática o declarativa, introduciendo una serie de términos trascendentistas que quedarán definitivamente incorporados a la tradición teológica judía y cristiana. En este punto los gnósticos no son más seguidores de Filón que Clemente de Alejandría u Orígenes. Pero se hallan ciertamente en el surco de este tipo de especulaciones.

En el tema del conocimiento de la divinidad se detecta una notable proximidad entre Filón y los gnósticos. El grado de perfección de este conocimiento configura dos tipos muy distintos de inteligencia humana. El pasaje filoniano decisivo es el siguiente:

> El que se mantiene firmemente cabe la verdad sabrá decir que en medio se halla el Padre del universo, aquél que en las Sagradas Escrituras es designado con el nombre propio de El que Es; luego, a ambos lados se hallan las potencias de mayor dignidad y más próximas al que Es, a saber, la hacedora y la real. El nombre de la potencia hacedora es Dios, porque ella ha establecido y ha ordenado el universo. El nombre de la potencia real es Señor, pues es justo que el elemento que ha sido hacedor gobierne y domine al elemento devenido. Escoltado, pues, el que está en medio por ambas potencias, presenta al entendimiento dotado de visión unas veces el aspecto de uno solo, otras el de tres. De uno, cuando el entendimiento se halla purificado en sumo grado y, dejando atrás no sólo la multitud de los números, sino también la díada concomitante de la mónada, se lanza presuroso hacia la forma sin mezcla y sin composición, la que existe en sí misma y no tiene en absoluto necesidad de nada más. De tres, cuando no iniciado todavía en los más altos misterios, participa con todo en los ritos menores y no es capaz de aprehender al Que Es en su sola identidad sin algún tipo de mediación, y debe comprehenderlo a través de sus operaciones, sea la creativa, sea la gobernante. A esto llaman "una navegación de segunda"[19], por más que participa sin regateo en una creencia cara a Dios. Ahora bien, la vía de comprehensión mencionada en primer lugar no participa, sino que ella misma es una creencia cara a Dios, mejor dicho, es algo mucho más digno que la creencia y más venerable que el creer, es la verdad. (Filón de Alejandría, *de Abr.* 121-23).

Puesto que la tesis antropológica gnóstica de una diferencia esencial de naturalezas aparece matizada en los textos de Nag Hammadi, su proximidad a la posición filoniana queda ciertamente realzada.

---

[19] Alusión muy afinada a Platón, *Fedón* 99 d.

Una de las enseñanzas más características de Filón es la distinción de "disposiciones" casi hipostáticas en el seno de la divinidad única. En múltiples pasajes, el maestro alejandrino crea una elaborada, por más que no sistematizada, teoría de las "potencias" divinas: el Logos y la Sabiduría. La teología trinitaria cristiana tuvo acceso, a través de la reflexión de Filón, a la filosofía de los primeros principios del platonismo. Y, por delante de todos, los gnósticos.

La cosmología de Filón es un audaz intento de explicar el texto del *Génesis* por medio de las categorías filosóficas del *Timeo*. En una primera lectura, la visión filónica es optimista: el mundo es bueno porque su creador es bueno (cf. *Opif.* 21). El agente demiúrgico es el propio Logos. Sin embargo, en lecturas sucesivas aparecen distinciones que ofrecen un punto de partida a la distinción gnóstica entre el Dios supremo y el Demiurgo. El Ser supremo aparece como creador del mundo inteligible; la potencia hacedora ha creado el cielo compuesto por la quintaesencia; la potencia real se reserva el mundo sublunar caracterizado por el cambio (cf. *Quaest. in Gen.* 4,8). Dando un paso más adelante, Filón atribuye a los auxiliares de Dios la creación del hombre (*De opif.* 72), sobre la base de una distinción entre la antropogonía de *Génesis* 1 y la de *Génesis* 2 (*ibid.* 134-35). Esta distinción será reasumida unánimemente por los exegetas gnósticos[20].

En síntesis, el pensamiento y el texto de Filón ofrecen multitud de puntos de contacto con la gnosis cristiana más filosófica (en particular la valentiniana). Es históricamente correcto remitirse en cada caso al precedente filoniano. Pero nada autoriza a configurar la doctrina filoniana como una gnosis, ni sociológicamente ni conceptualmente. El pensamiento de Filón no es una "pregnosis".

C. *El simonianismo*

Las fuentes cristianas afirman que Dositeo fue el maestro de Simón[21]. En todo caso, lo poco que se sabe de su doctrina no permite agregarlo en modo alguno a la gnosis.

---

[20] Cf. *Leg. Alleg.* I 31. En *Quaest. in Ex.* I 23 se dice que "el mundo ha sido creado por estas potencias" (la benefactora y la maligna). La obra se conserva sólo en traducción armenia.

[21] Véase Montserrat, *Los gnósticos* I, 27-8, e Isser, *The Dositheans*.

El simonianismo presenta tres estadios bien diferenciados.

El primero está representado por la noticia ofrecida por el *Libro de los Hechos de los apóstoles*. Éste es el pasaje principal:

> Había en la ciudad un hombre llamado Simón, que desde tiempo atrás ejercía la magia y traía maravillada a la gente de Samaria. Decía que él era un gran personaje. Todos le hacían caso, grandes y pequeños, pues decían: Éste es la potencia de Dios, llamada Grande. Le hacían caso porque durante bastante tiempo les había estado embaucando con sus artes mágicas (8,9-11).

Se trata evidentemente de una información sesgada destinada a reajustar la figura histórica de Simón para colocarla por debajo de Jesús, como los evangelistas habían hecho ya con Juan Bautista. Como nudo histórico puede aceptarse que, en torno al año 40, el samaritano Simón desarrolló actividad proselitista en Samaría. El carácter mágico de su actividad podría ser algo más que una simple acusación gratuita.

El segundo estrato del simonianismo abarca desde finales del siglo I hasta mediados del siglo II. El tenor del propio *Libro de los Hechos*, redactado hacia finales del siglo I, permite suponer que en el entorno del autor había efectivamente simonianos que rendían a Simón culto como Dios, bajo la denominación de "Gran Potencia". Esta constatación enlaza con el testimonio de Justino, de cuyas noticias se colige que Simón recibía culto de latría como "Dios Primero", título sincréticamente asociado a Zeus[22]. Justino se refiere también a una acompañante de Simón llamada Helena, a la que había recogido en un prostíbulo. Este personaje puede asociarse sincréticamente con la diosa lunar (Selene). Los simonianos la denominaban "primer pensamiento" de Dios (Simón). La tradición acerca de su estancia en el lupanar remite al tópico gnóstico de la caída del ente divino femenino intermediario.

El tercer estrato de la tradición simoniana es ya contemporáneo de los grandes sistemas del gnosticismo cristiano. Las fuentes principales son Ireneo e Hipólito. La noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I 23,1-4) se basa probablemente en el *Syntagma* de Justino (perdido) y en otra fuente no identificada. El simonianismo aparece aquí

---

[22] Justino, *I Apología* 26,1-3; 56,2; 64; *Diálogo* 120,6.

ya como un sistema teológico bien configurado. La doctrina de las "hipóstasis" divinas es modalista, el ciclo de Sabiduría es todavía confuso y la angelología es típicamente judaica.

La información de Hipólito ofrece dos bloques distintos. *Refutatio* VI 9-18 reproduce pasajes de un escrito atribuido a Simón, la *Apóphasis Megalê*. El texto conocido por Hipólito parece ser más bien el comentario de un texto más breve tenido por canónico entre los simonianos. El escrito se estructura como una exégesis esotérica de los primeros capítulos del *Génesis*. La doctrina es ya netamente gnóstica, pero sin contacto alguno con la teología cristiana[23].

El segundo bloque de la noticia de Hipólito (VI 18-20) se basa en parte en Ireneo y en parte, probablemente, en el propio *Syntagma* de Hipólito. Doctrinalmente añade poco a lo ya conocido.

El tercer estadio del simonianismo representa (a la par del *Libro de Baruc* de Justino gnóstico) una refinada elaboración judaica de la doctrina platónica del desdoblamiento de los Principios Divinos. En este sentido entraría de lleno en el ámbito del sectarismo de "los dos poderes" al que me referiré a continuación.

D. *El judaísmo marginal*

El judaísmo posterior a la destrucción de Jerusalén no constituía un cuerpo doctrinal uniforme. Se inicia, ciertamente, la gran corriente del rabinismo fariseo, que siglos más tarde tendrá el predominio absoluto. Pero durante el período del Alto Imperio persiste la diversidad que caracterizó a la época postexílica. De un modo muy general es posible distinguir tres grandes agrupaciones:

a) Judíos (circuncidados y circuncidantes) adheridos a la gran corriente rabínica.
b) Judíos (circuncidados y circuncidantes) adheridos al mesianismo cristiano.
c) Judíos (circuncidados y circuncidantes) adheridos a corrientes afines al pensamiento helenístico.

Los agrupamientos segundo y tercero constituyen los denominados *minim* por el rabinismo. *Min* puede traducirse aproxi-

[23] Las citas evangélicas que aparecen en el texto de la *Refutatio* son probablemente contaminaciones literarias.

madamente por "hereje". Se trata, por lo tanto, de una categoría intracomunitaria. No son herejes los paganos ni los cristianos gentiles (aunque en ocasiones pueden ser designados *minim*), sino solamente los judíos que profesan creencias calificadas de heréticas por la ortodoxia rabínica.

Nos preguntamos ahora si se dio entre los *minim* del tercer agrupamiento alguna tendencia doctrinal que pueda ser calificada de "pregnóstica". Hay una alta probabilidad en favor de una respuesta afirmativa. Los documentos aferentes son los siguientes: los pasajes talmúdicos que reflejan la polémica de los maestros tanaítas contra la doctrina de los "dos poderes en el cielo"; el *Libro de Baruc* de Justino Gnóstico; la *Apóphasis Megalê;* el *Apocalipsis de Adán* y la *Paráfrasis de Sem* de Nag Hammadi; el primer estrato subyacente a las actuales redacciones de la *Hipóstasis de los arcontes* y del *Escrito sin título (Sobre el Origen del Mundo)* de Nag Hammadi.

El proceso que habría conducido a las posiciones ya propiamente gnósticas sería el siguiente.

Primer paso. Especulaciones de los intérpretes judíos en general, y en particular de los rabínicos, acerca de ciertos pasajes o de ciertas expresiones difíciles del texto sagrado: los dos nombres de Dios (Yahvé y Elohim); los dos atributos divinos de la misericordia y de la justicia (citas de *Deuteronomio* 32, de *Éxodo* 20 y de *Isaías* 44-47); las teofanías; las expresiones antropomórficas; la angelología; el "hijo de hombre" de Daniel; la pluralidad de tronos en la visión de Ezequiel, etc.

Segundo paso. Introducción de teorías sobre la gradación de lo divino, más o menos inspiradas en la filosofía del platonismo tardío. En los textos rabínicos, estas especulaciones reciben la denominación abreviada de "dos poderes". En este segundo paso, los dos poderes son todavía complementarios, no contrapuestos. El caso más evidente es el de los cristianos, que aquí, sin embargo, no contemplamos. En el seno del judaísmo circuncidante, hubo también escuelas que propusieron una distinción de entes divinos que ya no podía reducirse a las expresiones "modalistas" de Filón. Las teorías más elaboradas se hallan en el *Libro de Baruc* de Justino gnóstico y en la *Apóphasis Megalê* (ésta en el hebraísmo samaritano). En el contexto de estas dos escuelas es posible ya reducir al ámbito de la gnosis algunas de las espe-

culaciones sobre "dos poderes" consignadas y criticadas por los rabinos[24].

Tercer paso. Introducción de un ente divino inferior antagonista de la divinidad bíblica (simple o desdoblada). El contexto de esta doctrina suele ser la exégesis de los primeros capítulos del *Génesis*. Se distingue entre el Dios Supremo y el Creador (Demiurgo). Esta distinción consta, con toda seguridad, en el ámbito judío cristiano (Cerinto, Satornilo...) e implica la identificación entre el Dios bíblico y el Demiurgo. ¿Hubo grupos propiamente judíos que profesaron esta distinción? Los documentos talmúdicos son poco explícitos. Es la biblioteca de Nag Hammadi la que ha proporcionado los elementos de una respuesta.

El *Apocalipsis de Adán* (Nag Hammadi V 5) es un escrito judaico, sin aditamentos cristianos, que presenta la forma de una exégesis muy libre de los primeros capítulos del *Génesis*. En este texto el Dios creador aparece claramente bajo los trazos del Demiurgo gnóstico, y el resto de las doctrinas tienen paralelos con otros tratados declaradamente gnósticos de la Biblioteca.

La *Paráfrasis de Sem* es un escrito de carácter marcadamente dualista. Las referencias al diluvio y a Sodoma y Gomorra remiten a un contexto judaico. La figura demiúrgica aparece bajo la forma de Naturaleza o Matriz; en todo caso, tiene un carácter completamente negativo y opuesto a la Luz y al Espíritu.

Estos dos escritos, datables hacia el siglo II, representan dos muestras, prácticamente seguras, de gnosis judía precristiana (en el sentido no cronológico). La constatación de la existencia de esta tendencia permite una más cómoda identificación del primer substrato de los tratados *Hipóstasis de los arcontes* (Nag Hammadi II 4) y *Sobre el origen del mundo* (Nag Hammadi II 5). Estos escritos presentan con toda nitidez la figura del Demiurgo contrapuesto a la del Dios Supremo. Esta enseñanza no tiene por qué ser adjudicada al redactor cristiano. Los escritos judíos subyacentes a ambos tratados serían también, pues, una muestra de gnosis judía

---

[24] Cf. Mekilta del Rabbi Simeón b. Yohai, Bashalah 15; Mekilta del Rabbi Ismael Bahodesh, Shirta 4; Talmud de Babilonia, Hagigah 15 a; Genesis Rabba 1,14; Talmud de Jerusalén, Berakot 12 b. Véase el considerable estudio de A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden 1977).

precristiana. Al mismo tiempo, pondrían de manifiesto una notable curiosidad histórica: un judaísmo antijudío. Esta actitud doctrinal se hace comprensible, sin embargo, si tenemos en cuenta la progresiva y radical apropiación rabínica de la herencia de Israel y de la Biblia. Ciertos grupos se hallaron fuera, y crearon su propia visión de lo que realmente había sucedido.

Conclusión

Al inicio de este trabajo hemos elaborado una formulación precisa de la pregunta por la gnosis precristiana: ¿Ha existido en el entorno del cristianismo antiguo una gnosis sociológicamente *stricto sensu* que profesaba bajo alguna forma las doctrinas del gnosticismo cristiano de los siglos II y III? Después de un examen sucinto pero, me atrevería a decir, completo de los elementos temáticos y de los datos históricos, parece que la respuesta a la pregunta así formulada es la siguiente: un sólo grupo (o conjunto de grupos) sociológicamente caracterizado responde a los condicionamientos expresados: el judaísmo marginal de los siglos I y II. Es decir, en las sinagogas de esta época se configuraron grupos diferenciados de judíos circuncidados pagadores del *fiscus iudaicus* que fueron calificados de herejes por sus correligionarios por profesar doctrinas idénticas o muy semejantes a las que constatamos en los gnósticos cristianos de los siglos II y III. Con un poco de imaginación podemos, incluso, disponerlos en una cierta sucesión cronológica, y afirmar, para cada caso, que la versión judía precede a la versión cristiana.

Si aligeramos la exigencia sociológica (la gnosis como grupo diferenciado de tendencia elitista) y atendemos a los aspectos doctrinales, podemos establecer una fluida relación entre el gnosticismo cristiano y el pensamiento de Filón de Alejandría, por una parte, y el hermetismo, por otra, como representantes de la versión más religiosa del platonismo medio. Pero al analizar ambos temas ya hemos observado que las coincidencias y los paralelismos no bastan para situar sin más a Filón y a los herméticos en el cuadro exigentemente definido del "pregnosticismo". Se trata, en apreciación calibrada, de diferentes maneras de situarse en el ámbito del conocimiento religioso elitista. Avengámonos a reconocer, pues, que aquellos oscuros gnósticos cristianos fueron unos pensadores auténticamente originales, que acertaron a coser un vestido nue-

vo a partir de los viejos harapos de la cultura helenística. Cada remiendo tiene su historia, pero la pieza, en su conjunto, es decididamente nueva.

A MODO DE EPÍLOGO

Quizá sea aventurado en un trabajo de esta índole intentar obtener conclusiones de tipo general, pues cada capítulo ha sido redactado por mano distinta. Sin embargo, sí resalta en conjunto una conclusión importante en la que todos los colaboradores están de acuerdo: la helenización del tardo judaísmo antiguo, del que nace el cristianismo en la época del alto Imperio, debió de ser mucho más extensa y profunda que lo que en otras épocas se había supuesto.

En tiempos no muy pretéritos, cuando se escribía sobre la "helenización del cristianismo" se solía comenzar el estudio del tema a principios del s. II, con la aparición de las primeras obras de los Padres Apostólicos, o a menudo incluso más tarde con la irrupción, a mediados de ese siglo, de las *Apologías* de los primeros defensores públicos del cristianismo (Justino, Cuadrato, Atenágoras, etc.). Para otros, con visión más amplia de la helenización del cristianismo, era el conjunto de sistemas gnósticos, el gnosticismo propiamente tal, que comienza a brillar con esplendor también a mediados del siglo II, lo que marcó el inicio de la "helenización a las claras" del cristianismo. Con ello se admitía también el decisivo influjo que la teología gnóstica había ejercido en la conformación del pensamiento cristiano del siglo II. Para otros estudiosos, ha sido una suerte de doctrina no discutida que el cristianismo en su conjunto, sobre todo en lo que respecta a la construcción de su teología, comienza a helenizarse con las especulaciones teológicas

de la escuela de Alejandría, iniciada por Panteno y continuada muy brillantemente por Clemente. Y con Orígenes esta "helenización" se hace aún más nítida, pues la gran construcción de una teología sistemática por su parte se fundamenta en un substrato filosófico de base platonizante (por ejemplo, en el *De principiis* o en su *Comentario a Hebreos* donde la Trinidad comienza a "explicarse" en claros términos de filosofía neoplatónica).

Después de los capítulos que preceden, parece claro, sin embargo, que el estudio de la helenización del cristianismo debe comenzar mucho antes, poco después de la muerte de Jesús, a saber con *los inicios de la reflexión teológica sobre su misión y figura dentro del grupo de los helenistas en Jerusalén* y de los primeros cristianos de Antioquía, cuyos pensamientos maduran en Pablo, y más tarde, por otra vía, con la teología del grupo johánico. Las conclusiones, pues, del librito de M. Hengel, *The Hellenisation of Judea in the First Century*, y también sin duda las de su obra básica anterior *Judentum und Hellenismus*[1] tantas veces citadas en páginas precedentes, son confirmadas por los diversos autores de este libro. Sin embargo, conviene añadir un "caveat" importante. M. Hengel da la impresión de insistir una y otra vez en la helenización de Judea en el s. I y en la dificultad de hacer distinciones entre la helenización de la Diáspora y la que se debe pensar como existente en el corazón mismo de Judea, para demostrar, en el fondo, que los gérmenes e impulsos todos de la evolución de la cristología nacieron en el corazón mismo de la comunidad palestinense. No parece, sin embargo, haber convencido con este argumento de fondo. Se sigue distinguiendo nítidamente entre los productos intelectuales de la comunidad hebrea, principalmente jerusalemita, y los que generaron los judíos helenizados de la Diáspora. Diversos capítulos del presente volumen, como el dedicado al judaísmo alejandrino, a la doble obra de Lucas, a la teología de Pablo y de Juan, parecen exigir un fermento para las nuevas ideas cristianas que no proceda del terreno palestino estricto, sino del ámbito de la Diáspora, más permeado por la religiosidad helenística. Era imposible, por ejemplo, que Judea hubiera producido una simbiosis

---

[1] *La Helenización de Judea en el siglo I* (Londres/Filadelfia 1989) y *Judaísmo y Helenismo* (Tubinga 1969).

tan perfecta del pensamiento judío y griego como la que se dio en Filón, espécimen impensable fuera de la Diáspora. Igualmente, parece imposible que un pensamiento como el de Pablo hubiera podido generarse si éste hubiera vivido sólo en Jerusalén.

En lo que sigue me propongo resaltar algunas de las conclusiones de los diversos capítulos con la intención, ingenua quizás, de que al leerlas seguidas pueda el lector mismo formarse una cierta visión de conjunto.

Ninguno de los estudios reunidos en este libro parece mostrar implícita ni explícitamente la menor dificultad con las ideas expuestas en los capítulos, más bien descriptivos, sobre el proceso histórico del encuentro de Israel con el helenismo, sobre el judaísmo helenístico, sus características y religiosidad, sobre el cambio general de esta religión en esa época y sobre la síntesis en torno a la génesis, significado e importancia de los *Setenta*, en la que se realzan los pequeños indicios que pueden servir de pista para una helenización consciente del texto hebreo por parte de los traductores.

En algunos de los coloquios tenidos tras las ponencias se ha insistido, especialmente, en el problema que plantean los cambios de la religión del judaísmo en época helenística desde el punto de vista de la historia de las religiones. Se trataba sencillamente de dar una explicación de las fuerzas impulsoras que propiciaron o movieron tales mutaciones. Hay una explicación sencilla: una evolución interna del pensamiento teológico y piadoso dentro del mismo judaísmo, que desarrolla por sí mismo los gérmenes de ideas sólo incoadas en los estratos más tardíos del Antiguo Testamento (digamos hasta el s. IV a.C.). Pero se ha mantenido en este libro que esta aclaración no basta, pues existe un tipo de influencia que parece relativamente clara y aceptada: la de la filosofía griega popularizada, sobre todo del platonismo y su concepción de la preexistencia de las almas, (herencia órfica antigua; cap. XVII) que aclara la aparición de la creencia en la inmortalidad del alma en el judaísmo helenístico y el desarrollo de una doctrina de la retribución divina en la otra vida. Otro aspecto más o menos aceptado fue la consolidación de una nueva ética judía moldeada tanto por esa creencia en la justicia retributiva divina en otro mundo como por el contacto con ciertos preceptos estoicos, sobre todo, que habían calado también en el espíritu de los sabios y piadosos israelitas.

Se ha señalado, en cambio, en el mismo capítulo III, la diversidad de opiniones respecto al papel desempeñado por la religión irania en los grandes cambios religiosos de la época helenística (cap. XVI). No queda claro cómo de hecho influyó en el judaísmo helenístico, salvo en la parcela del dualismo a ultranza y en la angelología (tal como los mismos judíos de la antigüedad habían reconocido). Precisamente por ello, destaca el hecho importante de que el lector pueda formarse un juicio casi de primera mano a través de la lectura del imprescindible anexo consagrado a la religión irania en la época que nos concierne.

El capítulo V destaca la falta de unanimidad sobre el influjo del pensamiento griego en los últimos libros del canon veterotestamentario. En opinión del autor, en *Proverbios, Qohelet* o *Ben Sira*, la posible influencia griega se encuentra en estado aún embrionario. Vale igualmente para este trío el juicio por él formulado a propósito del Qohelet: "No es fácil mostrar documentalmente un influjo efectivo del pensamiento griego helenístico sobre este escrito, pues lo identificado como griego puede ser también atribuido a la reflexión judía tradicional". Respecto a la apocalíptica "canónica" la discusión se centra en el *Libro de Daniel*. Es el mito de las cuatro edades, o secuencia de cuatro imperios en el sueño de Nabucodonosor, el que más probabilidades tiene de haber tomado su inspiración del mismo y conocido tema en Hesíodo (*Trabajos y días*). Pero otros investigadores han señalado igualmente paralelos persas que presentan los mismos avales, o mejores, en el ámbito del influjo. Únicamente del libro de la *Sabiduría*, que sólo entró en el canon como deuterocanónico, se puede hablar con una claridad extrema no sólo de un influjo de lo griego sobre el pensamiento religioso judío, sino de una auténtica asimilación de la *paideía*, educación, griega que toma en ese libro cuerpo judío.

Estas diferencias de mentalidad, sin embargo, entre libros que entraron a formar parte en el canon al final de su proceso, así como la mezcla, a veces casi indisoluble, entre sabiduría (tradicional o helenística) y el apocalipticismo puramente judío, que se da por ejemplo en los escritos de Qumrán, no son óbice para reconocer, gracias a los datos históricos, la epigrafía, la producción literaria judía helenística (cap. II), las cortes helenizadas de Macabeos (cap. I) y, sobre todo, Herodianos (cap. VI), que el helenismo había calado en enorme profundidad en la sociedad judía de la

época. Los libros del Antiguo Testamento arriba mencionados son más bien una suerte de excepción –la literatura conservada de los que reaccionaron contra el espíritu de la época– que confirma la regla. En una época de intensa dominación romana, acabaron por entrar, no en vano, en el canon judío aquellos libros (con la excepción del Eclesiástico) que mostraban un judaísmo aparentemente más acendrado y opuesto al pensamiento de los dominadores.

En el ámbito del Nuevo Testamento el capítulo VII destaca un cierto acuerdo hoy en suscribir y aplaudir la réplica seria a la reacción exagerada del "Jesus Seminar", a una imagen apocalíptica y profética de Jesús de Nazaret imperante en ciertos ambientes teológicos desde finales del XIX y principios del siglo XX. Que el "Jesus Seminar" presente en las postrimerías del siglo XX a Jesús como un mero maestro de sabiduría y un predicador cínico supera los márgenes de lo razonable. Pasado un cierto momento de fascinación general ante una imagen tan novedosa y tan bien propagada en los medios modernos de comunicación, el resumen de la crítica a esta figura demasiado helenizada de Jesús es que fuerza en demasía los textos en contra de toda sana metodología histórica, que no tiene en cuenta el recio trasfondo judío de la predicación y ministerio de Jesús de Nazaret, ni los datos en los textos evangélicos que dejan traslucir una figura bastante más compleja que la de un mero predicador cínico ambulante.

Ya con el primer seguidor importante de Jesús, Pablo de Tarso, aparece inevitablemente el vidrioso problema de la gnosis o la atmósfera gnóstica que parece haber permeado el Mediterráneo oriental en los años del nacimiento del cristianismo, o incluso antes. La discusión en torno al problema de la gnosis precristiana es un factor importante en el recto entendimiento de una notable porción del pensamiento paulino, así como de la ideología de algunos de sus adversarios (cap. XVIII). Junto con la gnosis, se señala en dos capítulos (X y XIV) la existencia, en el helenismo del Alto Imperio, de un vocabulario de las religiones de misterio, una misteriosofía genérica, que había invadido de algún modo la religiosidad de círculos diversos de piadosos de esa época.

Cuatro capítulos de este libro destacan la necesidad de conocer bien estos movimientos religiosos si no se quiere mal entender el marco de un tanto por ciento elevado de la riqueza del pensamiento paulino. Se ha insistido en cómo Pablo se reconoce deudor

del espíritu de su época: "De griegos como de bárbaros, de sabios y de ignorantes soy deudor" (Rom 1,14), y cómo su identidad es a la vez judía y griega: "Por ser yo libre de todos... me hice con los judíos como judío, para ganar a los judíos... con los que están sin Ley, como quien está sin Ley... para ganar a los que están sin Ley, me hice con los débiles débil, para ganar a los débiles. Me he hecho todo con todos para de cualquier modo salvar a algunos" (1 Cor 9,19ss). Igualmente se ha razonado con múltiples argumentos en el capítulo XIII cómo el IV Evangelio representa probablemente un excelente punto de encuentro entre judaísmo y helenismo, justo por ser, quizás, el primero documento gnóstico incipiente de la historia de la literatura griega. Es interesante pensar que la descripción johánica de Jesús se ofrece a sus lectores en un marco intelectual que no puede ser una pura creación del evangelista por una razón sencilla y contundente: porque él lo presenta ya como algo sabido, que no tiene por qué explicar a sus futuros lectores. El autor supone que la utilización por su parte de unos conceptos muy distintos a los de los Sinópticos para describir a Jesús es entendida sin más por el oyente o lector de su obra. Por tanto, ese marco, que puede denominarse con justeza protognóstico o pregnóstico, no es un invento suyo, sino confeccionado con base a nociones previamente existentes.

El problema de la gnosis aparece de nuevo en la valoración de las epístolas tardías del Nuevo Testamento. En el capítulo XII se destaca que en

> la mayoría de los casos las doctrinas combatidas por estas cartas proceden de determinadas versiones judaizantes, de aplicaciones de tipo gnóstico o inicialmente gnóstico y, sobre todo, del ambiente general de la filosofía popular, que era más bien ecléctica. En ella se conjugaban, por lo que se refiere a lo que podemos llamar filósofos o teólogos cristianos herejes, conceptos dualistas neoplatónicos, especulaciones pitagóricas, incipiente gnosticismo con una particular influencia del gnosticismo judío, y determinadas derivaciones morales, casi siempre en la línea del dualismo neoplatónico, que sería elaborado principalmente por el gnosticismo. ¿Hay influencia real del gnosticismo en estos escritos? Es muy difícil dar una respuesta. Mi opinión es que existe una influencia moderada del gnosticismo ambiental, pero que no podemos encontrar en ninguno de estos escritos una exposición coherente de cualquier sistema gnóstico de los que conocemos. En cualquier

caso, deberíamos todos ser rigurosos a la hora de hablar de gnosticismo, pregnosticismo o incipiente gnosticismo en estos casos. Conviene ponerse de acuerdo en el vocabulario.

Del mismo modo, un nuevo repaso a recientes estudios sobre las religiones de misterio (cap. X) ha defendido con vigor la expresa intención salvífica de esas religiones (en otro tiempo se había negado a los misterios cualquier atisbo de preocupación por una salvación ultramundana), y cómo el cristianismo no tuvo empacho en utilizar un léxico ya existente como el mejor vehículo para expresar su propia teología. Pero "resulta inevitable que el léxico religioso previo mediatice el propio discurso cristiano", por más que se pretenda negar esa realidad:

> La coincidencia léxica no puede ser exclusivamente formal y aséptica, pues no creo en la existencia de términos desideologizados. Cuando el cristianismo toma del ambiente religioso de su época un léxico determinado es porque ese léxico precisamente es el que responde con mayor proximidad a los problemas que está manejando...; la capacidad redentora de Cristo no parece un atributo que le pertenezca en exclusiva. De hecho cabe la posibilidad de que las deidades mistéricas tengan una peculiaridad similar al liberar a los fieles del destino al que estuvieran sometidos. Es un error sostener que la salvación paulina y la mistérica son esencialmente distintas porque no la establecen exactamente con los mismos parámetros. Cuando se insiste en el hecho diferencial cristiano atendiendo al fenómeno de la redención, se está forzando la situación de modo innecesario para dramatizar las diferencias. No hay que olvidar que en todo este asunto lo primordial no es la forma mediante la que se accede a ella, sino la existencia de (la promesa) de una vida eterna garantizada individualmente. Y precisamente en esto hay coincidencia entre los misterios y el cristianismo.

Es cierto que en el pasado ciertos investigadores se excedieron al considerar la salvación ultramundana en el cristianismo como préstamo explícito de los misterios. Pero, en el otro bando, también es un exceso negar que la salvación personal, la esperanza en una vida ultramundana muy próxima a la que postula el cristianismo, haya existido en las religiones mistéricas, pues está confirmada por los textos. También queda claro hoy que en esas religiones la intervención divina era imprescindible para la salvación individual. Ello no sólo se deduce de que es la divinidad la que señala quién ha de ser iniciado, sino que está explícito en el

famoso texto del mitreo de Santa Prisca en Roma: “Nos salvaste derramando sangre [eterna]”.

Por el contrario, el grado en el que Pablo aparece influido por el estoicismo es puesto en duda en el capítulo XI. En él se discute hasta qué punto utiliza el Apóstol el vocabulario estoico para dejarlo penetrar por conceptos no helénicos. Para el autor del capítulo,

> tras el elenco de paralelos aparece claro que no existió verdadera influencia directa del pensamiento estoico en Pablo, así como tampoco en los demás escritos del Nuevo Testamento. En todo caso, hay coincidencias de lugares comunes, reflexiones semejantes que vienen sugeridas por pertenecer a la misma época y dar respuesta a inquietudes de hombres contemporáneos. Los puntos de contacto del pensamiento de Pablo con la filosofía estoica son debidos únicamente a coincidencias propiciadas por el trasfondo cultural común compartido en el mundo helenístico.

Otros investigadores contemporáneos, sin embargo, han puesto de relieve que en ningún otro sitio encontraremos más puntos de contacto con la mentalidad del cristianismo naciente que en la filosofía de la época imperial. Esto explica el que se hayan hecho trabajos como Epicteto y el Nuevo Testamento, Plutarco y el Nuevo Testamento, Dión Crisóstomo y el Nuevo Testamento, los estoicos en general y el Nuevo Testamento, cinismo y Jesús, etc. En especial en el campo de la ética, junto a notables contrastes, encontramos innumerables concordancias.

A la hora de valorar préstamos e influencias hemos de ser cautos, sin duda. Los nuevos cristianos se encontraron con códigos de conducta y con ideas sobre la religión en la filosofía helenística (ámbito único en el que se trataban en la antigüedad grecorromana los problemas teológicos de envergadura) que convergían maravillosamente con sus puntos de vista. Probablemente el judaísmo helenístico había puesto ya las bases para esa convergencia helenizando profundamente la moral judía y algunas de sus bases teológicas. Pero no siempre, ni mucho menos. Hoy día puede mostrarse razonablemente que muchas concomitancias de Pablo con la filosofía moral helenística no tienen antecedentes judíos, sino que el Apóstol bebe directamente de fuentes no judías. Esas convergencias internas hicieron también posible el ascenso meteórico del cristianismo en el mundo antiguo.

El capítulo XII, tras un repaso a los contactos de los escritos tardíos del Nuevo Testamento con el helenismo, intenta expresar algunas conclusiones que reflejan el resultado obtenido por el autor tras el análisis de la investigación reciente. Así, por ejemplo, se confirma brillantemente que se debe dar por supuesto que en estos escritos la lengua supone la inmersión en un mundo cultural muy diferente del originario del cristianismo. Por tanto, es lógico esperar muchos elementos helenistas en estos textos procedentes de un mundo básicamente mediterráneo y plenamente inserto en la cultura helenística ambiental.

> En muchos casos es difícil saber si algunos elementos culturales y religiosos del mundo helenista influyen directamente en estos escritos o lo hacen a través del judaísmo helenístico interpuesto. Opino, después de este estudio, que esto se da con mucha frecuencia y que, antes de buscar otras hipótesis, hay siempre que considerar ésta, si bien no tiene por qué ser la fuente exclusiva de las influencias helenistas que se descubren en estos escritos.
>
> La elaboración de una teología creativa, de raíces cristianas, pero con elementos de la cultura helenista, se percibe sobre todo en *Colosenses*, *Efesios* y, en parte al menos, en *Hebreos*. La cuestión de la influencia de las religiones de los misterios, sobre todo en *Efesios* y *Colosenses* sigue sin dilucidarse. No parece que pueda hablarse de una influencia masiva. Pero no se debe excluir una influencia parcial, sobre todo en el lenguaje y en algunas imágenes.

El conjunto del capítulo XIV proporciona conclusiones complejas sobre el contraste entre la religión de Jesús, muy judía, muy dentro del marco de la tradición bíblica, y la religión de sus dos más conspicuos seguidores, Pablo y el autor del IV Evangelio.

> Es necesario reflexionar que el lugar histórico de la religión de Jesús y el del cristianismo entre las religiones de su tiempo *no es el mismo*, que no existe una continuidad esencial entre lo que proclamó Jesús acerca de la salvación y sus medios y lo que predica el cristianismo que dice seguirle. El cristianismo nace después de la muerte de Jesús como un fenómeno exegético, como una nueva interpretación de la vida del Maestro a partir de una nueva interpretación del texto sagrado, las Escrituras de Israel. También fue un fenómeno cultual, una adoración arrebatada y entusiasta que entronizó como señor y salvador divino a un profeta judío, en la creencia de su resurrección, de su mesianismo y de un fin inmediato del mundo.

> El cristianismo recreó y reinterpretó la figura mesiánica judía de Jesús haciendo de ella un salvador universal. El cristianismo se sitúa entre las religiones de su tiempo como una religión de salvación mucho más rica, compleja y compacta que las demás, que supo unir lo mejor de la esencia judía y lo mejor de las aspiraciones de salvación de la religiosidad del mundo helenístico.

Por último este libro ha abordado con rigurosidad la cuestión de cómo se estructura la organización y administración de la iglesia primitiva, una vez que remite un tanto la creencia apocalíptica de un fin del mundo inminente (capítulo XV). El autor llega a la conclusión de que

> cuando las fuentes comienzan a hablar ya con cierta claridad, nos encontramos con que es la figura del obispo (*epískopos*) la que intenta abrirse paso e implantarse en las comunidades cristianas del ámbito romano-helenístico. Aunque es indudable que, tal como se refleja en las cartas de Pablo, las comunidades paulinas estaban organizadas sobre la base de autoridades eminentemente carismáticas en contraste con la comunidad de Jerusalén –que estaba mucho más estructurada y jerarquizada en torno a la figura de los "Doce", de los "Ancianos" (*presbýteroi*) y de los Siete (*diáconoi*)– ya las cartas deuteropaulinas, conocidas como Pastorales, reflejan bien el progresivo retroceso de los ministerios carismáticos frente al avance de los institucionales que van absorbiendo sus funciones. Cuando en los últimos años del siglo I y comienzos del II nos encontramos con fuentes más seguras y detalladas, como son la carta de Clemente a los corintios y las cartas de Ignacio de Antioquía, vemos que en las comunidades más importantes se ha impuesto una tríada bien jerarquizada formada por un grupo de diáconos, un conjunto de presbíteros y un solo obispo por cada comunidad y, lo que creo más significativo aún, estas autoridades adquieren los caracteres de las instituciones imperantes en las ciudades del Imperio Romano. Es, pues, en el marco de la ciudad helenístico-romana donde se desarrolla y consolida la jerarquía cristiana encabezada por un solo obispo y de carácter vitalicio.

Este gobierno "monárquico", es decir, de una sola persona, fue moldeado sobre el ejemplo de un monarca único (el emperador): "El dominio de muchos no es bueno; ¡que haya un solo señor, un solo rey!", dice un mártir cristiano en un testimonio recogido por Eusebio de Cesarea. "En este ambiente se explica tanto la actitud

de muchos de los primeros cristianos respecto al estado romano como el que la iglesia hiciese suyas las formas propias del Estado".

El cristianismo ha aparecido a lo largo de las páginas de este libro como un fenómeno religioso complejo y con unos orígenes que se muestran envueltos en densa obscuridad. Queda aún suficiente por hacer para intentar esclarecer, cada vez con ánimo renovado, alguna pequeña parcela al menos de este misterio que supuso en su momento el nacimiento de una religión destinada a inspirar los pasos de buena parte de la humanidad. Si con el análisis aquí presentado de las relaciones entre pensamiento griego y orígenes cristianos este libro ha contribuido un poco a la iluminación, aunque fuere parcial, de zonas obscuras de la génesis del cristianismo, habrá cumplido su objetivo.

Bibliografía

Abel, F.M., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre le Grand jusqu'à l'invasion arabe I-II*. (París ²1952).

Agua, A. del, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985).

Aguirre, R., *Aproximación actual al estudio del Jesús de la historia* [Cuadernos de Teología Deusto 5] (Bilbao 1995).

—, *Raíces bíblicas de la fe cristiana* (Madrid 1997).

—, *Ensayos sobre el cristianismo primitivo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001).

Alexander, L.C., "Acts and Ancient Intellectual Biography", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux: Duculot - Leuven: University Press 1979) 31-63.

—, "The Preface to Acts and the Historians", en B.W. Witherington III (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University Press 1996) 73-103.

Allo, B., Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain", Revue des Sciences Philosophiques Théologiques 15 (1926) 5-34.

Alon, G., *Jews, Judaism and the Classical World* (Jerusalén: The Magness Press, 1977).

—, "The Attitude of the Pharisees to Roman Rule and the House of Herod", en *id. Jews, Judaism and the Classical World* (Jerusalén 1977).

Alvar, J., “Las mujeres y los misterios en Hispania”, *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. La mujer en el mundo antiguo* (Madrid 1986) 245-57.

—, “Los cultos mistéricos en Lusitania”, *Actas. II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Coimbra, 18-20 outubro 1990* (Coimbra 1993).

—, “Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso”, en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas* (Antigüedad, Religión y Sociedades 3) (Madrid 1993).

—, “Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma”, *Dialogues d'Histoire Ancienne* 20 (1994) 149-69.

—, “La sociedad y el culto: Isis en la Bética”, en C. González Román (ed.), *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio* (Granada 1994) 9-28.

—, “La mujer y los cultos mistéricos: marginación e integración”, en Mª.J. Rodríguez, E. Hidalgo y C.G. Wagner (eds.), *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura, Madrid, 16-22 mayo 1990* (Madrid 1994) 73-84.

—, “Los santuarios mistéricos en la Hispania republicana”, en Italia e Hispania en la crisis de la República Romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20-24 de septiembre de 1993) (Madrid 1998) 413-23.

—, *Los misterios. Religiones “orientales” en el Imperio Romano* (Madrid 2001).

—, “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio”, en Marco Simón F., Pina Polo F., Remesal Rodríguez J. (eds.), *I Coloquio de Historia Antigua. Religión y propaganda política en el mundo romano (Zaragoza, junio 2001)* (Barcelona 2002) 71-82.

—, “El archigalato”, en L. Hernández y J. Alvar (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX* (Valladolid 2004) 453-58.

—, “El Más Allá en los cultos mistéricos”, en M.L. Sánchez León (ed.), *Religions del Món Antic,* 4. *El Més Enllà* (Palma de Mallorca 2004) 203-32.

Alvar, J. - C. Martínez Maza, “Cultos mistéricos y el cristianismo”, en J.M. Blázquez et alii (eds.), *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas* (Madrid 1995) 515-36.

Alvar, J. - Martínez Maza, C., “Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias”, *AC* 14 (1997) 47-59.

Angus, S., *The Mystery-religions and Christianity: A Study in the Religious Background of Early Christianity* (Londres 1925, ²1928; reimpr. Nueva York 1975).

Applebaum, S., *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt* (Oxford 1976).

Aranda, G. - García Martínez, F. - Pérez Fernández, M., *Literatura judía intertestamentaria* [Introducción a la Biblia 9] (Estella: Verbo divino 1996).

Armstrong (ed.), A.H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (1970) 91-2.

Attridge, H.W., “Hebrews, Epistle of”, *ABD* III, 97-105.

Aubertin, Ch., *Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et Saint Paul* (París 1857).

Austin, M.M., *The Hellenistic Word from Alexander to the Roman Conquest* (Cambridge 1981).

Avi-Yonah, M., *The Jews under the Roman and Byzantine Rule* (Nueva York - Jerusalén 1984).

Baeck, L., *Der Glaube des Paulus* (Darmstadt 1969).

Balch, D.L., “Household Codes”, en D.E. Aune (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament* (Atlanta 1988) 25-50.

Bammel, E. - Moule, C.F.D. (eds.), *Jesus and the Politics of his Day* (Cambridge: The Cambridge University Press 1984).

Barbaglio, C., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1997).

Barlow, C.W., *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam ‘quae vocantur’* (Roma 1938).

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961).

—, “The Question of Religious Influence: the Case of Zoroastrianism, Judaism and Christianity”, *JAAR* 53 (1984) 201-35.

Barrett, C.K., *The Gospel According to John* (Londres 1955).

Barthélemy, D., “La problématique de la messianité de Jésus, à la lumière de quelques études juives récentes”, *RT* 103 (1993) 263-88.

Barthélemy, D., *Les devanciers d’Aquila* (Leiden 1963).

Bartolomé, J.J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1997).

Bartolomé, J.J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1998).

Bauckham, R., "The Beloved Disciple as Ideal Author", *JSNT* 49 (1993) 21-44.

Beard, M. - North, J. - Price, S., *Religions of Rome*, 2 vols. (Cambridge 1998).

Becquet, G. et al., *La carta de Santiago. Lectura socio-lingüística* [Cuadernos Bíblicos 61] (Estella 1988).

Bellia, G. - Passaro, A. (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Milán 2001).

Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (París 1929).

Bergman, J., *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Upsala 1968).

Bernabé, A., "Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la 'Teogonía' de Hesíodo y la del 'Papiro de Derveni'", *AO* 7 (1989) 159-79.

—, "Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos", *RSEL* 22 (1992) 25-54.

—, "Consideraciones sobre una teogonía órfica", *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos. Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991* (Madrid 1994) 91-100.

—, "Tendencias recientes en el estudio del orfismo", *Ilu, revista de ciencias de las religiones* 0 (1995) 23-32.

—, "Una etimología platónica: σῶμα - σῆμα", *Philologus* 139 (1995) 204-37.

—, "Plutarco e l'orfismo", en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione, Atti del VI Convegno plutarcheo. Ravello, 29-31 maggio 1995* (Nápoles 1996) 63-104.

—, "Orfismo y Pitagorismo", en C. García Gual (coord.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Historia de la Filosofía antigua* (Madrid 1997) 73-88.

—, "Elementos orientales en el orfismo", *Actas del Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, El Mediterráneo en la Antigüedad, Oriente y Occidente,* Madrid, octubre de 1997. Internet (http://www.labherm.filol.csic.es/Es/Actas/Actas. html).

—, "La palabra de Orfeo: Religión y magia", en A. Vega, J.A. Rodríguez Tous, R. Bouso (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y de los sentidos* (Barcelona: Er, Revista de Filosofía, Documentos 1998) 157-72.

—, "Juegos léxicos y juegos gráficos en los textos órficos", en Thi fili/hi ta/de dw=ra. *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano* (Madrid 1999) 457-64.

—, "Platone e l'orfismo", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi* (Cosenza 1998) 37-97.

—, "Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (Fr. 133 Sn.-M.)", en J.A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos* (Madrid 1999) 239-59.

—, "La experiencia iniciática en Plutarco", en A. Pérez Jiménez – F. Casadesús (eds.), *Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco* (Madrid - Málaga 2001) 5-22.

—, "El papiro de Derveni", en *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (Madrid 2001) 341-73.

Bernabé, A. – Jiménez San Cristóbal, A.I., *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro* (Madrid 2002).

Bertram, G., "Der Sprachschatz der Septuaginta und der des hebräischen Alten Testaments", *ZAW* 57 (1939) 85-101.

Beskow, P., "Tertullian on Mithras", en J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism* (Roma 1994).

Betz, H.D., "The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and The New Testament", *NT* 10 (1968) 62-80.

—, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Filadelfia 1971).

—, "Wellhausen's Dictum 'Jesus was not a Christian but a Jew' in Light of Present Scholarship", *ST* 45 (1991) 110.

—, "Hellenism", en *ABD* III (1992) 127-35.

—, "Heresy and Orthodoxy in the NT", en *ABD* III, 146.

—, "Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis", *JR* 74 (1994) 453-75.

Bianchi, U., "Orfeo e l'orfismo nell'epoca classica", *SMSR* 28 (1957) 151-56.

—, “Mystères. IV L’orphisme”, Supplément 6 au *Dictionnaire de la Bible* (París 1960) 55-88.
—, “Péché originel et péché ‘antécédent”, *RHR* 1966, 117-26.
— (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* [Studies in History of Religions 12] (Leiden 1970) XX-XXI.
—, “L’Orphisme a existé”, *Mélanges d’histoire des religions offerts à H.- C. Puech* (París 1974) 129-37 [= *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy* (Leiden 1977) 187-95].
—, *Greek Mysteries* (Leiden 1976).
—, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Roma 1976).
—, “Prolegomena. The Religio-historical Question of the Mysteries of Mithra. Part one”, en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae* [Études Préliminaires aux Religions dans l’Empire Romain 80] (Leiden 1979) 3-29.
—, *La tradizione dell’enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale Milano, 1982* (Roma 1985).
Bickermann, E., *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung* (Berlín 1937).
—, *Studies in Jewish and Christian History* II (Leiden 1980).
—, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, MA - Londres, 1987).
Bietenhard, H., “Die Dekapolis von Pompeius bis Traian”, *ZDPV* 79 (1963) 24-58.
Black, D.A., “El grupo de Juan. Helenismo y Gnosis”, en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo,* 309-12.
Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Londres [3]1967).
Boileau, G., *La Vie d´Epictète et sa philosophie* (París [2]1657).
Boman, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Gotinga [5]1968).
Borgeaud, P. (ed.), *Orphisme et Orphée en l’honneur de Jean Rudhardt* (Ginebra 1991).
Bottini, A., *Archeologia della salvezza. L’escatologia greca nelle testimonianze archeologiche* (Milán 1992).
Bousset, W. - Greßman, H., *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* [Handbuch zum Neuen Testament 21] (Tubinga: Mohr [4]1966].

Bovon, F., *Luc le théologien: vint-cinc ans de recherches (1950-1975)* (Neuchatel - París 1978).

Bowersock, G.W., "A Roman Perspective on the Bar Kochba War", en W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism* (Atlanta 1980) 131-41.

—, "From Emperor to Bishop: the Self-conscious Transformation of Political Power in the Fourth-Century A.D.", *CP* 81 (1986) 298-307.

—, *Selected Papers on Late Antiquity* (Bari 2000).

Bowra, M., "Orpheus and Euridice", *CQ* 46 (1952) 113-26.

Boyancé, P., "La 'doctrine d'Euthyphron' dans le Cratyle", *REG* 54 (1941) 141-75.

—, "Xénocrate et les orphiques", *RÉG* 50 (1948) 218-31.

—, "Note sur la frourá platonicienne", *RP* 37 [89] (1963) 7-11.

Boyarin, D., *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley 1997 [1994]).

Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*. Vol. II: *Under the Achaemenians* (Leiden 1982).

—, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Manchester 1984).

Boyce, M. - Grenet, F., *A History of Zoroastrianism*. Vol. III: *Under Macedonian and Roman Rule* (Leiden 1991).

Bracht Branham, R. - Goulet-Cazé, M.O. (eds.), *Los cínicos* (Barcelona 2000).

Bradbury, S., "Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice", *Phoenix* 49 (1995) 331-56.

Brandon, S.G.F., "Salvation: Mithraic and Christian", *HJ* 56 (1957-58) 123-33.

Braun, R., *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* [Beihefte zur Zeitschrift f. die Alttestamentliche Wissenschaft 130] (Berlín 1973).

Braund, D., *Rome and the Friendship King* (Londres - Camberra 1984).

Brelich, A., "Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma", *SM* 36 (1965) 26-42.

Bremmer, J.N., "Orpheus: from Guru to Gay", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Ginebra 1991) 13-30.

Bringmann, K., *Hellenistische Reform und Religions-Verfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte* (175-163 v.C) (Gotinga 1983).

Brisson, L., "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens", en *Mythes et représentations tu temps* (París 1985) 37-55.

Brisson, L., "Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique", *ANRW* 36.4 (1990) 2867-931.

Brown, R.E., *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* (Filadelfia 1968).

—, *The Gospel According to John* (Londres 1978).

—, *An Introduction to the New Testament* (Nueva York 1997). (versión española Madrid, Trotta 2002).

Brown, P., *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, MA 1978).

Büchler, A., *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple* (Londres 1912).

Bultmann, R., *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoisch Diatribe* (Gotinga 1910).

—, "Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament", *ZNW* 13 (1912) 97-110 y 177-91.

—, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ³1958).

—, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ⁸1970).

—, *Teología del Nuevo Testamento*, versión española (Salamanca 1981).

—, *La carta a los efesios* (Salamanca 1991).

Burkert, W., "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *A&A* 14 (1968) 93-114.

—, *Orphism and Bacchic Mysteries. New Evidence and Old Problems of Interpretation* (Berkeley 1977).

—, "Neue Funde zur Orphic", *IAU* 2 (1980) 27-42.

—, "Craft versus Sect: the Problem of Orphics and Pythagoreans", en B.F. Meyer, E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-definition,* III (Londres 1982) 1-22.

—, "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz in Leben'", en W. Burkert – L. Gemelli Marciano – E. Matelli – L. Orelli (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (Gotinga 1998) 387-400.

—, "Le laminette auree: da Orfeo a Lampone", Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée*, 81-104.

—, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca* (Venecia 1999).

Burrow, T., "The Proto-Indoaryans", *JRASGBI* 1973, 123-40.

Busse, U., "Johannes und Lukas: die Lazarusperikope, Frucht eines Kommunikation-sprozesses", en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, 281-306.

Busto Sáiz, J.R., *Flavio Josefo*, *Autobiografía. Contra Apión* (Madrid 1987).

—, "Pablo y el Helenismo", en F. Fdez. Ramos (dir), *Diccionario de San Pablo* (Burgos 1999) 627-34.

—, "Pablo y el Judaísmo", en F. Fdez. Ramos (dir). *Diccionario de San Pablo* (Burgos 1999) 685-97.

Campenhausen, H.F. von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953).

Cantinat, J., "La carta de Judas", en A. George - P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II (Barcelona 1983) 101-2.

Carreira das Neves, J. - Collado, V. - Vilar, V. (eds.), *III Simposio Bíblico Español (I Luso- Espanhol: Lisboa 17-20 Septiembre 1989*) (Valencia - Lisboa: Fundación Bíblica Española 1991).

Carroll, R.P., *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Tradition of the Old Testament* (Nueva York 1979).

Casadesús, F., *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca clàssica (Plató i el Papir de Derveni)* (Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1995).

—, "Orfeo y orfismo en Platón", *Taula, quaderns de pensament (UIB)* 27-28 (1997) 61-73.

—, "Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del Papiro de Derveni", *Emerita* 68 (2000) 53-71.

Casadio, G., "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", en Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée,* 119-55.

—, *Vie gnostiche all'immortalità* (Brescia 1997).

Casey, M., *Is John's Gospel True?* (Londres: Routledge 1996).

Cervantes, J., "La Tradición petrina en las cartas de Pedro", en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva* (Estella 1991) 119-39.

Chambers, R.R., *Greek Athletics and the Jews* (Miami University 1980).

Chancey, M., “The Cultural Milieu of Ancient Sepphoris”, *NTS* 47 (2001) 12-145.
Charlesworth, J.H. (ed.), *John and Qumran* (Londres 1972).
—, “The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha”, *ANRW* II 19.1 (1979) 188-218.
—, (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (Nueva York: Doubleday 1983).
—, *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (Nueva York 1991).
—, “Reinterpreting John - How the Dead Sea Scrolls Have Revolutionized Our understanding of the Gospel of John”, *BR* 9 (1993) 18-25.
Chilton, B., *Rabbi Jesus. An Intimate Biography* (Nueva York 2000).
Clark, G., *Porphyry: on Abstinence from Killing Animals* (Londres 2000).
Clauss, M., *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries* (Edimburgo 2000).
Colish, M.L., “Pauline Theology and Stoic Philosophy”, *JAAR* 47 Suppl. (1979) 1-21.
Collins, J.J., *Between Athens and Jerusalem* (Nueva York: Crossroad 1986)
—, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis 1993).
—, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York 1995).
—, “Wisdom, Apocalypticism, and the Dead Sea Scrolls”, *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit Diethelm Michel zum 65 Geburtstag* (Berlín 1996) 19-32.
—, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville 1997).
—, *The Apocalyptic Imagination* (Grand Rapids: Eerdmans ^{2}1998).
—, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Edimburgo 1998).
Colpe, C., *Die Religionsgeschichtliche Schule* (Gotinga 1950).
—, “Die Mithramysterien und die Kirchenväter”, en W. Den Boer *et al.* (eds.), *Romanitas et Christianistas. Studia J.H. Waszink* (Amsterdam 1973) 29-43.
Crossan, J.D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco 1991).
—, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona 1994 [1991]).

—, *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco 1994).
—, *The Birth of Christianity* (Edimburgo 1999).
Cumont, F., *Lux perpetua* (París 1949).
D´Angers, E., "Le renouveau du Stoïcisme au XVI et au XVII siècles", *Actes du 7º Congrès Guillaume Budé* (París 1965) 122-55.
Dahood, M., "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth", *Biblica* 33 (1952) 30-52; 191-221;
—, "The Phoenician Background of Qoheleth", *Biblica* 47 (1966) 264-82.
Dalton, W.J., *Christ's Proclamation to the Spirits* [Analecta Biblica 23] (Roma ²1989) 163-76.
De la Fuente, A., "Transfondo cultural del Cuarto Evangelio. Sobre el ocaso del dilema judaísmo/gnosticismo", *EB* 56 (1998) 491-506.
Deißmann, A., *Die Hellenisierung des semitischen Monoteismus* (Leipzig 1903).
Demaris, R.E., *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae* (Sheffield 1994).
Deming, W., *Paul on Marriage and Celibacy* (Cambridge 1996).
Denaux, A. (ed.), *John and the Synoptics* [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 101] (Lovaina 1992).
Dettori, E., "Testi 'Orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero", *PP* 52 (1997) 292-310.
Dibelius, M., *Die Pastoralbriefe* (Tubinga ³1931).
Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig 1903).
Dieterich, A., *Nekyia* (Leipzig ²1913).
Díez Macho, A. - Piñero, A. - Navarro, M.A. - De la Fuente, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*. 5 vols. (Madrid: Cristiandad 1981-87).
Dittemberger, W., *Orientis Graeci inscriptiones selectae: supplementum sylloges inscriptionum graecarum* (Hildesheim 1970 [Leipzig 1903]).
Dodd, C.H., *The Bible and the Greeks* (Londres ²1954).
—, *Interpretación del Cuarto Evangelio* (Madrid: Cristiandad 1978).
—, *La tradición histórica en el Cuarto Evangelio* (Madrid 1978).
Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational* (Univ of California Press 1951 [trad. esp. M. Araujo, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960]).

Downing, F.G., *Jesus and the Threat of Freedom* (Londres 1987).
—, *Christ and the Cynics* (Sheffield 1988).
—, "Quite like Q: A Genre for Q. The Lives of Cynic Philosophers", *Biblica* 69 (1988) 196-225.
—, "A Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q: Comparing Sets fo Similarities with Sets of Differences", *JSNT* 55 (1994) 3-26.
Dubois, L., *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Ginebra 1996).
Duchesne-Guillemin, J., "Apocalypse juive et apocalypse iranienne", en U. Bianchi - M. Vermaseren, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (Leiden 1982) 753-9.
Dudley, D.R., *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.* (Londres 1937).
Dumézil, G., "Vahgan", *RHR* 59 (1938) 152-70.
Dunand, F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols. [Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 26] (Leiden 1973).
—, "Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion", *Religions, pouvoir, rapports sociaux* [Annales littéraires de l'Université de Besançon/Centre de recherches d'histoire ancienne 32] (París 1980) 71-148.
Dundenberg, I., *Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1-9* (Helsinki 1994);
Dunn, J.D.G., *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Londres: SCM Press - Philadelphia: Trinity Press International 1991).
Dupont-Sommer, A.D, "L'instruction sur les deux esprits dans le *Manuel de Discipline*", *RHR* 142 (1952) 5-35.
Dyck, J., *Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert* (Múnich 1977).
Eddy, P.R., "Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis", *JBL* 115 (1996) 449-69.
Elliott, J.H., "The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: I Peter in Recent Research", *JBL* 95 (1976) 243-54.
—, "Peter, First Epistle of", *ABD* V, 269-78.

—, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia* (Estella 1995).

Ellis, E., "Weisheit und Erkenntnis im 1. Korintherbrief" en *Idem* (ed.), *Jesus und Paulus, Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag* (Gotinga 1978) 109-28.

—, *The World of St. John* (Grand Rapids 1984).

Eisler, R., *Orpheus the Fisher. Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism* (Londres 1921).

Fabris, R. (ed.), *Problemi e prospettive di Scienza Bibliche* (Brescia 1981).

Feldman, L., *Jew & Gentile* (Princeton: University Press 1993).

Fernández Marcos, N., *Introducción a la versiones griegas de la Biblia* (Madrid: CSIC 1979) [Segunda edición revisada y aumentada en 1998].

Festinger, L., *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston - Nueva York 1957).

Filoramo, G., "Il Vangelo di Giovanni tra gnosi e gnosticismo", *RSB* 3 (1991) 323-38.

Fleury, A., *Saint Paul et Sénèque: Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme* (París 1853).

Flint, P.W., "The Daniel Tradition at Qumran", en C.A. Evans - P.W. Flint (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI - Cambridge UK 1997) 41-60.

Fox, M.V., *Qohelet and his Contradictions* (Sheffield 1989).

—, "Wisdom in Proverbs", en J.A. Edmerton (ed.), *Congress Volume, Cambridge 1995* (Leiden 1997).

—, *A Time to Tear Down and A Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids 1999).

Fox, R.L., *Pagani e cristiani* (ed. italiana) (Roma-Bari 1991).

Francis, F.O., "Humility and Angelic Worship in Colossae", en W.A. Meeks - F.O. Francis (eds.), *Conflict at Colossae* [Society of Biblical Literature Seminar Papers Series 4] (Missoula 1973).

Frazer, J.G., *The Golden Bough. Part IV. Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religions*, 2 vols. (Londres 1914).

Freyne, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian* (Notre Dame 1980).

—, *Galilee and Gospel* (Tubinga 2000).

Friedman, J.B., *Orpheus in the Middle Ages* (Cambridge, MA 1970).
Fuente, A. de la, "Transfondo cultural del Cuarto Evangelio. Sobre el ocaso del dilema judaísmo/ gnosticismo", *EB* 56 (1998) 491-506.
Funk, R.W. - Hoover, R.W. (eds), *The Five Gospels: The Search for Authentic Words of Jesus* (Nueva York: Macmillan 1993).
Funk, R.W. - the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus, What did Jesus really do?* (San Francisco: Polebridge Press 1998).
Furnish, V.P., "Colossians, Epistle to the", *ABD* I, 1090-96.
—, "Ephesians, Epistle of", *ABD* II, 538-39.
Gächter, P., "Zum Pneumabegriff des hl. Paulus", *ZKT* 53 (1929) 354-408.
Gager, J.G., *Moses in Greco-Roman Paganism* (Nueva York 1972).
Gammie, J.G., "Stoicism and anti-Stoicism in Qohelet", *HAR* 9 (1985) 69-187.
García Gual, C., *La secta del perro. Diógenes Laercio, Vidas de los Filosófos Cínicos* (Madrid: Alianza Editorial 1987).
García Gual, C. - Imaz, Mª.J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (Madrid 1986).
García Martínez, F., "Nuevos textos mesiánicos de Qumrán y el mesías del Nuevo Testamento", *Communio* 26 (1993) 3-31.
—, "Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán", en F. García Martínez - J. Trebolle, *Los hombres de Qumrán* (Madrid 1993) 187-223.
—, "Los manuscritos del Mar Muerto y el mesianismo cristiano", en *Los manuscritos del Mar Muerto* (Madrid 1993) 189-206.
—, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta 1992; ^{2}1993).
García Martínez, F. - Trebolle, J., *Los hombres de Qumrán* (Madrid: Trotta 1993).
Gardner, P., *The Religious Experience of St. Paul* (Londres 1911).
Gauger, J.D., *Beiträge zur jüdischen Apologetik. Untersuchungen zum Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im 1. Makkabäerbuch* (Bonn 1977).
Ghiretti, M., "Lo status della Giudea dall'età Augustea all'età Claudia", *Latomus* 44 (1985) 751-66.
Giangrande, G., "The Gold Lamellae from Thessaly", *Minerva* 5 (1991) 85-7.
—, "Zu zwei Goldlamellen aus Thessalien", *Minerva* 5 (1991) 81-3.

Gigante, M., "Dall'aldilà Orfico a Catullo", *PP* 44 (1989) 26-9.
—, "Una nuova lamella orfica e Eraclito", *ZPE* 80 (1990) 17-18.
Gil, L., *Los antiguos y la inspiración poética* (Madrid 1968).
—, "Orfeo y Eurídice (versiones antiguas y modernas de una vieja leyenda)", *CFC* 6 (1974) 135-93.
Gnilka, J., *Der Kolosserbrief* (Friburgo B. 1982).
—, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona 1998).
Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland* (Nápoles 1980).
González Lamadrid, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudio* (Madrid 1971).
Goodenough, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vols. 1-13, (Nueva York 1953-65).
Goodman, M., *The Ruling Class of Judea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome AD 66-70* (Cambridge 1987).
Gordon, R.L., "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism", en J. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* (Manchester 1975) 215-48.
—, "The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors", en M. Beard - J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (Londres 1990) 201-31.
Goulder, M., "Colossians and Barbelo", *NTS* 41 (1995) 601-19.
Goulet-Cazé, M.O., "Le cynisme à l'époque impériale", *ANRW* II. 36, 4 (1990) 2720-833.
Graf, F., "Orpheus: A poet among men", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology* (Londres - Sydney 1987) 80-106.
—, "Textes orphiques et rituel bachique. A propos des lamelles de Pélinna", en Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée,* 87-102.
Grant, R., *Cristianesimo primitivo e società* (ed. italiana) (Brescia 1987).
Gruen, E., *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley - Londres 1998).
Gruenwald, I., "Jewish Apocalyptic Literature", *ANRW* II 19.1 (1979) 89-118.
Guarducci, M., "Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia", *Epigraphica* 52 (1990) 9-19.
Guijarro, S., "Cristianos en el mundo. Las comunidades cristianas de la segunda generación en la sociedad helenístico-romana", *Salmanticensis* 48 (2001) 5-39.
Gunneweg, A.J., *Geschichte Israels* (Stuttgart: Kohlhammer 1975).

Gunther, J., *Paul's Opponents and their Background* (Leiden 1973).
Gusdorf, G., *Storia dell'ermeneutica* (Roma - Bari 1989).
Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1935) [²1952 = Nueva York 1967; versión española, *Orfeo y la religión griega* (Buenos Aires 1970)]).
Gyllenhaal, C.E., "Terminological Connections Between the Gospel of John and the Dead Sea Scrolls", *NP* 90 (1987) 393-414.
Hadas, M., *A History of Greek Literature* (Nueva York - Londres: Columbia University Press 1950).
Haenchen, E., *Johannesevangelium* (Tubinga 1980).
Harl, M. - Dorival, G. - Munnich, O, *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme héllénistique au Christianisme ancien* (París: Cerf 1988).
Halpern-Zylberstein, M.Ch., "The Archaelogy of Hellenistic Palestine", en *The Cambridge History of Judaism,* II (Cambridge 1989) 1-34.
Harnack, A. von, *History of Dogma* I (ed. Inglesa, Nueva York 1958 [Londres ³1900]).
Harper, R.P., "A Dedication to the Goddess Anaitis at Ortaköy, north of Aksaray", *AS* 17 (1967) 193.
Harrington, D.J., "Wisdom at Qumran", en E. Ulrich - J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant* (Notre Dame, IN 1994) 137-52.
—, *Wisdom Texts from Qumran* (Londres - Nueva York 1996).
Harris, J.R., "Stoic Origins of the Fourth Gospel", *BJRL* 6 (1922) 439-51.
Harrison, J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge ³1922 [1903]).
Hartman, S., *Parsism. The Religion of Zoroaster* [Iconography of Religions XIV 4] (Leiden 1980).
Hayes, J.H. - Mandel, S.R., *The Jewish People in Classical Antiquity* (Louisville, Westminster: Knox Press, 1988).
Heckel, K.,"Body and Soul in Saint Paul", en J. Wright and P. Potter (eds.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (Oxford 2000).
Hendriksen, W., *The Gospel of John.* 2 Vols. (Edimburgo 1976)
Hengel, M., *Die Zeloten* (Leiden - Colonia 1961).
—, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga: Mohr 1969).

—, *Judaism and Hellenism* (Filadelfia: Fortress 1974).
—, *The "Hellenisation" of Judaea in the First Century after Christ* (Londres - Filadelfia: Trinity Press 1989).
Herrenschmidt, C., "Notes du vieux perse III", *IIJ* 36 (1993) 45-50.
Herrenschmidt, C. - Kellens, J., "La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide", *ASSR* 85 (1994) 45-67.
Hinnels, J.R., "Reflections on the Bull-Slaying Scene", en J. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* (Manchester 1975) 290-313.
—, "Zoroastrian influence on the Judeaeo-Christian Tradition", *JKRCOI* 45 (1976) 1-23.
—, "Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament", *Numen* 16 (1969) 161-85.
Horsley, R.A., "The Sicarii: Ancient Jewish Terrorist", *JR* 59 (1979) 435-58.
—, "The Zealots: their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt", *NT* 28 (1986) 159-92.
Hoskyns, E.C. - Davey, F.N., *The Fourth Gospel* (Londres 1947).
Hughes, Ph.E., "The Epistle to the Hebrews", en E.J. Epp and G.W. MacRae (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters* [Society of Biblical Literature Centennial Publications: The Bible and Its Modern Interpreters 3] (Atlanta: Scholars Press 1989) 355-70.
Hultgård, A., "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem", en W. Haase (ed.), *ANRW* II.19,1 (1979) 512-90.
—, "Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with particular reference to the vision of St. Gregory", en Th.J. Samuelian (ed.), *Classical Armenian Culture* [Armenian Texts and Studies 4] (Univ. of Pennsylvania 1982).
—, "Prêtres juifs et mages zoroastriens. Influences religieuses à l'époque hellénistique", *RHPR* 68 (1988) 415-28.
—, "Trône de Dieu et trône des justes dans les traditions de l'Iran ancien", en M. Philonenko (ed.), *Le Trône de Dieu* [WUNT 69] (Tubinga: Mohr 1993) 1-27.
—, "Mythe et histoire dans l"Iran ancien: Étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt", en *Apocalyptique iranienne et dualisme quoumrânien* (*Recherches Intertestamentaires* 2), G. Widengren - A. Hultgård - M. Philonenko (Paris: Adrien Maisonneuve, 1995) 63-162

Hussey, E., "The enigmas of Derveni", *OSAP* 17 (1999) 303-24.

Isaac, B., "Judaea after AD 70", *JJS* 35 (1984) 44-50.

Isser, S.J., *The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity* (Leiden 1976).

Jacobson, A.D., *The First Gospel: An Introduction to Q* (Sonoma, CA 1992).

Jeanmaire, H., *Dionysos* (París 1978 [1951]).

Jervell, J., *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1972).

Joly, R., "La charité païenne à propos d'Epictète", *BACUL* 1 (1953) 21-4.

Kaestli, J.D., "Remarques sur le rapport du quatrième évangile et sa réception au II[e] siècle", en J.-D. Kaetli - J.-M. Poffet - J. Zumstein (éd.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'Evangile de Jean aux deux premiers siècles* [Le Monde de la Bible 20] (Genève: Labor et Fides 1990) 351-6.

Kapsomenos, S.G., "Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie", *Gnomon* 35 (1963) 222ss.

—, "The Orphic Papyrus Roll of Thessalonica", *BASP* 2 (1964-5) 3-12.

Kasher, A., "The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima", *JQR* 68 (1977) 16-27.

Kellens, J. – Pirart, E., *Les textes vieil-avestiques*. Vol. I. *Introduction, texte et traduction* (Wiesbaden 1988).

—, *Qui était Zarathustra?*, 2[e] edition refondue [Les civilisations orientales G7] (Université de Liège 1993).

Kennedy, H.A.A., *St. Paul and the Mystery Religion* (Londres 1913).

Kent, R.G., *Old Persian Grammar. Texts. Lexicon* (New Haven [2]1953).

Kepper, M., *Hellenistische Bildung in Buch der Weisheit* (Berlín - Nueva York 1999).

Kern, O., *Orpheus* (1920).

Keydell, R. – K. Ziegler, "Orphische Dichtung", *RE* XVIII 2 (1942) 1221-417.

Kieffer, R., "Jean et Marc. Convergence dans la structure et dans les détails", en A. Denaux, *John and the Synoptics*, 109-25.

Kieweler, H.V., *Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus* (Frankfurt am Main 1992).

Kippenberg, H.G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa* (Gotinga 1982).
Kittel, G., *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* [Beiträge zur Wissenschaft zum Alten und Neuen Testament 3.1] (Stuttgart 1926).
Klausner, J., *Von Jesus zu Paulus* (Jerusalén 1950).
—, *The Messianic Idea in Israel* (Londres 1956).
Klippel, G.H., *Commentatio exhibens doctrinae stoicorum ethicae atque christianiae expositionem et comparationem* (Gotinga 1823).
Kloppenborg, J.S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Filadelfia 1987);
—, *Q Parallels, Synopsis, Critical Notes & Concordance* (Sonoma, CA 1988).
—, *The Shape of Q* (Minneapolis 1994).
—, *Excavating Q*: *The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edimburgo 2000).
Klose, P., *Die völkerrechtliche Ordnung der hellenistischen Staatenwelt in der Zeit von 280-168 v. Chr. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts* (Múnich 1972).
Koch, D.A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Tubinga 1986).
Koester, H., *Introduction to the New Testament*, Vol. I: *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age* (Berlín - Nueva York 1980).
—, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1991).
Kreissig, H., *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich* (Berlín 1978).
Kreyenbroek, G., "The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire", en *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22-24 Mai 1985).* [Studia Iranica 5] (Leiden: Peeters 1987).
Kristeva, J., *Semeiotiké* (París 1969).
Kuhn, K.G., "Die Sektenschrift und die iranische Religion", *ZTK* 49 (1952) 296-316.
—, "The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumrán Texts", en J. Murphy O'Connor (ed.), *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis* (Londres 1968) 115-31.

Kümmel, W.G., *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1973).
Kyrtatas, D.J., *The Social Structure of the Early Christian Communities* (Londres - Nueva York 1987).
Kysar, R., "The Fourth Gospel. A Report on Recent Research", in *ANRW* II.25.3 (1985) 2411.
Lagrange, M.-J., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931).
—, *Évangile selon Saint Jean* (París 1936).
Lake, K., *The Earlier Epistles of St. Paul* (Londres 1911).
Landis, S., *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54* [Beihefte zur Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft 74] (Berlín 1994).
Laperrousaz, E.M., *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne* (París 1982).
Laws, S., *A Commentary on the Epistle of James* (Londres 1980).
Leipold, W. - Grundmann, W., *El Mundo del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad1973) 159-303.
Lesky, A., *Historia de la literatura griega* (1976 [²1963]).
Levine, I.S., "The Jewish-Greek Conflict in First Century Caesarea", *JJS* 25 (1975) 381-97.
Levine, L.I., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* (Univ. of Washington Press 1998).
Lichtheim, M., *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions* (Gotinga 1983).
Liechtenhan, R., *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie* (Gotinga 1922).
Lindemann, H., *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* [Studia Novi Testamenti 12] (Güttersloh 1975).
Linder, A., *The Jews in the Roman Imperial Legislation* (Detroit - Jerusalén 1987).
Linforth, I.M., *The Arts of Orpheus* (Nueva York 1973 [1941]).
Loftus, F., "The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans", *JQR* 68 (1977) 78-98.
Lohfink, G. – Greshake, G., *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit* (Friburgo ⁴1982).
Lohfink, N., "Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung", en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien*

zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie [Beihefte zur Zeitschrift f. die Alttestamentliche Wissenschaft 254] (Berlín - Nueva York 1997).

Lohse, E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Gotinga 1977 [trad. inglesa: Filadelfia 1981]).

Loisy, A., "The Christian Mystery", *HJ* 10 (1911) 51ss.

—, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (París 1930).

Loretz, O., *Qohelet und der Alte Orient* (Freiburg i. Br. 1964).

Lozano, A., *El mundo helenístico* (Madrid 1992).

Luppe, W., "Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien", *ZPE* 76 (1989) 13-14.

—, "Zwei neue orphisch-dionysische Totenpässe", *ZPE* 76 (1989) 15-16.

Luttikhuizen, G.P., "Johannine Vocabulary and the Thought Structure of Gnostic Mythological Texts", en H. Preissler (ed.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift K. Rudolf* (Marburgo 1994) 175-81.

Maccoby, H., *Paul and Hellenism* (Londres 1991).

Macchioro, V., *Zagreus. Studi dell'Orfismo* (Bari 1920).

Mack, B.L., *A Myth of Innocence* (Filadelfia 1988).

—, *El Evangelio perdido. El documento Q. Único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo* (Barcelona 1994).

Malaise, M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* [Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 23] (Leiden 1972).

—, "Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque", *Les rites d'initiation*, *HR* 13 (Lovaina 1986) 355-62.

Malherbe, A.J., *The Cynic Epistles* (Missoula 1977).

—, "Graeco-Roman religion and Philosophy and the New Testament", en E.J. Epp - G.W. MacRae (eds.), *The New Testament and its Modern Interpreters* (Filadelfia 1989) 3-26.

Malina, B., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella 1995).

Mandel, S.R., *The Jewish People in Classical Antiquity* (Louisville: Westminster 1998).

Marböck, J., *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (Bonn 1971).

Marguerat, D., "Jésus le sage et Jésus le prophète", en D. Marguerat - E. Norelli, J.M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra 1998) 293-318.

Mastrocinque, A., "Orpheos Bakchikos", *ZPE* 97 (1993) 16-24.

Matera, F.J., "Jesus before Annas: Joh 18:13-14.19-24", *ETL* 66 (1990) 38-55.

Meeks, A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca 1988).

Meeks, W.A., *Il cristianesimo,* en *Storia di Roma* III (Turín: G. Einaudi 1992).

Merkelbach, R., "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1 (1967) 21-32.

Merklein, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (Würzburg [3]1984).

Meyer, H.A.W., *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga [3]1856).

Meyer, J.C.F., *Commentatio in qua doctrina stoicorum ethica cum christiana comparatur* (Gotinga 1823).

Meyers, E., "Jesus and His Galilean Context", en D.R. Edwards - C.T. McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee. Text and Contexts in the Graeco - Roman and Byzantine Periods* (Atlanta 1997) 60.

Middendorp, Th., *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus* (Leiden 1973).

Mikat, P., *Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des I Clemens-Briefes* (Colonia 1969).

Mildenberg, L., *The Coinage of the Bar Kochba War* (Aarau 1984).

Mínguez, D., "Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, 283-301.

Momigliano, A., "Reseña de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (1969)", *JTS* 21 (1970) 149-53.

—, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge 1975).

—, "Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios", Idem., *La historiografía griega* (Barcelona 1984) 257-64.

—, "The Disadvantages of Monotheism for a Universal State", *CP* 81 (1986) 285-97.

Montserrat Torrents, J., "El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis", *Enrahonar* 1 (1981) 17-31.

—, *Las transformaciones del Platonismo* (Barcelona 1987).

—, “Plato’s Philosophy of Science and Trinitarian Theology”, *SP XX* (1989) 102-18.

—, “Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales”, en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto* (Madrid 1990) 39-52.

—, *Los gnósticos* I (Madrid 1990).

—, “El marco religioso del cristianismo primitivo (II). Reflexiones y perspectivas”, en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 67-80.

Morano, E., “Contributi all’interpretazione della lingua greco-partica dell’Eracle di Seleucia”, en G. Gnoli - A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies. Part. 1. Old and Middle Iranian Studies* (Roma 1990) 229-38.

Moulinier, L., *Orphée et l’orphisme à l’époque classique* (París 1955).

Muñiz Grijalvo, E., *Himnos a Isis* (Madrid 2006).

Musonio Rufo / Epicteto, *Tabla de Cebes / Disertaciones / Fragmentos menores / Manual / Fragmentos* [Introducción, traducción y notas de P. Ortiz García] (Madrid: Gredos 1995)

Mussner, F., “Contributions Made by Qumran to the Understanding of the Epistle to the Ephesians”, en J. Murphy O’Connor (ed.), *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis* (Londres 1968) 159-78.

Navarro, A., “Libro Hebreo de Henoc (Séfer Hekhalot)”, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV (Madrid 1984) 206ss.

Neill, S. - T. Wright, *The Interpretation of the New Testament* 1861-1986 (Oxford [2]1988).

Neirynck, F., *Evangelica. Gospel Studies* (ed. F. van Segbroek) [BETL 60] (Lovaina 1982).

—, “John and the Synoptics: 1975-1990”, en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, 3-62.

Netzer, E., “The Hasmonean Palaces in Palästina”, *en Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige. Internationales Symposion, Berlin 1992* (Mainz 1996) 203-08.

Neussner, J., “The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from AD 70 to 100”, *ANRW* II 19.2 (1979) 3-42.

Nickelsburg, G.W.E., “Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism: Some Points for Discussion”, *SBL 1994 Seminar Papers* (Atlanta, GA 1994) 715-32.

Nilsson, M.P., "Early Orphism and Kindred Religious Movements", *HTR* 28 (1935) 181-230.
Nock, A.D., *Conversion* (Oxford 1933).
—, "The Development of Paganism in the Roman Empire", *Cambridge Ancient History* vol. 12 (1939) 445.
—, "Mysterion", *HSCP* 60 (1951) 201-05.
—, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne* 4 (1952) 203.
—, *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford 1972).
Nock, A.D. - Festugière, A.-J., *Corpus Hermeticum*, 4 vols. (París [3]1972).
Novia, L.E., *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography* (Londres 1995).
Nyberg, H.S., *Die Religionen des Alten Iran* (Osnabrück 1938 [Reprint 1966]).
Oppenheimer, A., "Sectas judías en tiempos de Jesús", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 123-39 y 165-74.
Orrieux, Cl., *Les Papyrus de Zénon* (París 1983).
Page, D.L., *Select Papyri III. Literary papyri. Poetry* (Cambridge, MA 1970 [1941]).
Pagels, E.H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Comentary on John* (Nashville - Nueva York 1973).
Pallis, A., *Notes on St. Luke and the Acts* (Oxford 1928).
Palmer, D.W., "Acts and Ancient Historical Monography", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux: Duculot - Leuven: University Press, 1979) 1-29.
Panciera, S., "Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo (con un addendum sul verso terminante... sanguine fuso)", en *Mysteria Mithrae* [Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 80] (Leiden 1979) 103-05.
Parrot, A., *Le Temple de Jérusalem* (París 1954).
Penna, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* (Bilbao 1994).
Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez – A. Martínez Díez (Madrid 1978).
Perrin, N., *The New Testament. An Introduction* (Nueva York 1974).

Peterson, E., *El monoteísmo como problema político* (Madrid 1999).
Pétrement, S., *Le dieu séparé* (París 1984).
Philonenko, M., "Le Point de l"Abîme", en *SSS* 77-79 (1994) 77-9, 181-6.
—, "La doctrine sur les deux Esprits dans le judaisme et le christianisme antique" en Idem (ed.), *Apocalyptique irannienne et dualisme juif* (París 1995).
Piñero, A., "Griego bíblico neotestamentario. Panorámica actual", *CFC* 11 (1976) 123-97.
—, "José y Asenet y el Nuevo Testamento", en *Actas del I Simposio Bíblico Nacional 1982* (Madrid: Univ. Complutense 1984) 623-36.
—, "Plato redivivus. Sobre las concepciones de la inspiración de la *Cohortatio ad Graecos* del Ps. Justino", en *Apophoreta Philologica. Homenaje al Prof. Fernández Galiano* [= *EClás* 87/88 (1986)] Vol. 2, 395-401.
— (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba: El Almendro 1991; reimpres. 1995).
—, "El marco religioso del cristianismo primitivo", en Idem (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, 37-66.
—, *El otro Jesús. Vida de Jesús según los Evangelios apócrifos* (Córdoba 1993).
— (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (Córdoba: El Almendro 1995).
—, "Cómo y por qué se formó el Nuevo Testamento: el canon neotestamentario, en Idem [ed.], *Orígenes del cristianismo*, 339-400.
—, "El evangelio paulino y los diversos evangelios del Nuevo Testamento", en Idem (ed.), *Fuentes del cristianismo*, 275-87.
—, "La Gnosis", en J.M. Blázquez et alii (eds.), *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas* (Madrid 1995) 220-3.
—, "Interaction of Judaism and Hellenism in the Gospel of John. A Contribution to the Elucidation of the ideological Frame of the Fourth Gospel", en A. Ovadiah (ed.), *Hellenic and Jewish Arts* [The Howard Gilman International Conferences I] (Tel Aviv 1998) 93-122.
—, "Los manuscritos del mar Muerto y el Nuevo Testamento", en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán* (Madrid 1999) 166s.

Piñero, A. - Fernández Galiano, D. (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio* [En torno al Nuevo Testamento 18] (Córdoba 1994).

Piñero, A. - Montserrat Torrens, J. - García Bazán, F., *Los Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols. (Madrid 1997-2000).

Piñero, A. - Peláez, J., *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (Córdoba: El Almendro 1995).

Piper, R.A., *Wisdom in the Q-Tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus* (Cambridge 1989).

Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie* [Wissens. Monograph. zum Alten Testament 2] (Neukirchen 1960).

Plümacher, E., "Die Apostelgeschichte als historische Monographie", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux: Duculot - Leuven: University Press 1979) 457-74.

Pohlenz, M., "Paulus und die Stoa", *ZNW* 48 (1949) 69-104.

—, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung* (Gotinga ^{2}1959).

Prümm, K., "Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", *ZKT* 78 (1956) 1-40.

Pucci, M., *La rivolta ebraica al tempo di Traiano* (Pisa 1981).

Puente Ojea, G., *Fe cristiana, Iglesia, poder* (Madrid 1991).

—, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Madrid ^{6}1994).

Pugliese Carratelli, G., *Le lamine d'oro 'orfiche'* (Milán 1993).

Quinn, J.D., "The Pastoral Epistles on Righteousness", en J. Reumann (ed.), *"Righteousness" in the New Testament* (Filadelfia 1982) 229-38.

—, "Timothy and Titus, Epistles to", *ABD* VI, 560-71.

Rabello, A.M., "Il problema de la "circuncisio" in diritto romano fino ad Antonino Pio", *Studi Arnaldo Biscardo* (Milán 1982) 187-214.

Rahner, H., *Greek Myths and Christian Mystery* (Nueva York 1971).

Randall, J.H. jr., *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis* (Nueva York 1970).

(Read-)Heimerdinger, J., "The Seven Steps of Codex Bezae: A Prophetic Interpretatio of Acts 12", en D.C. Parker – C.-B. Am-

phoux, *Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium June 1994* (Leiden: Brill 1996) 303-10.

(Read-)Heimerdinger, J., "Unintentional Sins in Peter's Speech: Acts 3:12-26", *RCT* 20 (1995) 269-76.

Read-Heimerdinger, J., *The Bezan Text of Acts. A Contribution of Discourse Analysis to Textual Criticism* (London: Sheffield Academic Press 2002).

Redalier, Y., *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Ginebra 1994).

Regan, F.A., *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity* (Washington 1961).

Reicke, B., *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* [Acta Seminarii Neotestamentici Uppsaliensis 13] (Copenhague 1946).

Reinach, S., *Cultes, mythes et religions* (París 1908-13).

Reitzenstein, R., *Poimandres* (Leipzig 1904).

—, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Stuttgart 1966 [Leipzig 1910]).

Renan, E., *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (París [4]1882).

Riedweg, Ch., *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos* (Tubinga 1993).

Rius-Camps, J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (Madrid: Cristiandad, 1984).

—, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la iglesia cristiana* (Córdoba: El Almendro 1989).

—, *Comentari als Fets dels Apòstols*. Vol. I. *"Jerusalem": Configuració de l'església judeocreient (Ac 1,1-5,42)*; Vol. II. *"Judea i Samaria": Gènesi de l'església cristiana a Antioquia (Ac 6,1–12,25)*; Vol. III. *"Fins als confins de la terra": Primera i segona fases de la missió al paganisme (Ac 13,1-18,23)*; Vol. IV. *D'Efes a Roma, amb marrada a Jerusalem: Tercera i quarta fases de la missió al paganisme (Ac 18,24-28,31)* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya - Editorial Herder 1991-2000).

—, "Dos versiones divergentes de la llamada de los primeros discípulos (Lc 5,1-11) según D05 (d05) y P^{75}-B03 (vg)", en *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan*, en *Studia Anselmiana* 124 (1997) 437-53.

—, "La utilización del libro de Joel (Jl 2,28-32a LXX) en el discurso de Pedro (Hch 2,14-21): estudio comparativo de dos tradi-

ciones manuscritas", en D.C. Parker - D.G.K. Taylor (eds.), *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts* (Birmingham: University Press 1999) 245-70.

—, "Simón (Pedro) se autoexcluye de la llamada de Jesús al seguimiento", *EB* 57 (1999) 565-87.

Rius-Camps, J. - Read-Heimerdinger, J., *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparison with the Alexandrian Tradition.* Vol. I. *Acts 1.1–5.42: Jerusalem* (London - New York: T&T Clark International 2004); Vol. II. A*cts 6.1-12.25: From Judaea and Samaria to the Church in Antioch* (en prensa).

—, "After the Death of Judas: a Reconsideration of the Status of the Twelve Apostles", *RCT* 29 (2004) 305-334.

Robinson, J.A.T., *The Priority of John* [Bampton Lectures] (Londres: Meyer and Stone 1985).

Robinson, J.M. - Hoffmann, P. - Kloppenborg, J.S. (eds.), *The Critical Edition of Q* (Minneapolis / Lovaina: Fortress Press / Peeters Publishers 2000).

Rohde, E., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Tubinga [4]1907 [trad. esp. Barcelona 1973]).

Rosner, B.S., "Acts and Biblical History", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux: Duculot - Leuven: University Press 1979) 65-82.

Rowland, C., "Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians", *JSNT* 19 (1983) 73-83.

Rudolph, K. (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt 1975).

—, "Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus", *ZRT* 9 (1967) 105-122 [= *Idem*, *Gnosis und Gnostizismus* [Wege der Forschung 262] (Darmstadt 1975) 768-97].

Ruff, P.Y., "Gnosticisme et johannisme", *ÉTR* 68 (1993) 25-42.

Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-100 AC*, (Londres 1964).

Rus'ajeva, A.S., "Orfism i kult Dionisa v Olbii", *VDI* 143 (1978) 87-104.

Sabourin, L., *Priesthood: A Comparative Study* (Leiden 1973).

Sánchez Bosch, J., *Escritos paulinos* [Introducción al Estudio de la Biblia 7] (Estella 1998).

Sanders, E.P., *Jesus and Judaism* (Filadelfia 1985).

—, E.P, *Paul* (Oxford: Past Masters 1991).

Sanders, J.T., *Ben Sira and Demotic Wisdom* (Chico, CA 1983).
Sanders, L., *L'hellénisme de Clément de Rome et le Paulinisme* (Lovaina 1939) 67-85.
Sartre, M., *El Oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)* (Madrid 1994).
Schäfer, P., *Der Bar Kochba Aufstand: Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (Tubinga 1981).
Schenke, H.-M. – Fischer, K.M., *Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus* (Güttersloh 1978).
Schlatter, A., *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht von Josefus* (Leipzig 1904).
Schlier, H., *Christus und die Kirche im Epheserbriefes* [Beiträge zur historischen Theologie 6] (Tubinga 1930).
Schlosser, J., *El Dios de Jesús*, versión española de A. Ortiz (Salamanca 1995).
Schmithals, W., "The Corpus Paulinum and Gnosis", en A. Logan y A. Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis* (Edimburgo 1983) 107-24.
—, *Neues Testament und Gnosis* [Erträge der Forschung 208] (Darmstadt 1984).
Schmitt, J., "Sacerdoce judaique et hierarchie", *RSR* 29 (1955) 250-61.
Schmitt, R., "BARZOXARA - ein neues Anahita-Epitheton aus Kappadokien", *ZVS* 84 (1970) 207-10.
Schnackenburg, R., *Johannesevangelium* [HThK 4/1] (Freiburg 1980).
Schneider, C., *Kulturgeschichte des Hellenismus* I (Múnich 1967).
Schottroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 37] (Neukirchen 1970).
Schottroff, L. - Stegemann, W., *Jesús, esperanza de los pobres* (Salamanca 1981).
Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid: Cristiandad 1985 [1979]).
Schwarz, R., *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Skizze zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen* (Klosterneuburg 1983).

Schweizer, E., *La carta a los colosenses* (Salamanca 1987).
Scrivener, F.H. (ed.), *BEZAE CODEX CANTABRIGIENSIS, Being an Exact Copy, in Ordinary Type, of the Celebrated Uncial Graeco-Latin Manuscript of the Four Gospels and Acts of the Apostles* (Pittsburgh, Pennsylvania: The Pickwick Press [Reprint] 1978).
Segal, A.F., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden 1977).
—, *Paul, the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven 1990).
Segal, Ch., *Orpheus. The Myth of the Poet* (Baltimore - Londres 1989).
Seow, C.-L., *Ecclesiastes. A New Translation and Commentary* (Nueva York 1997).
Sevenster, J.N., *Paul and Seneca* (Leiden 1961).
Sevilla Rodríguez, M., *Antología de los primeros estoicos griegos* (Madrid 1991).
Sevrin, J.M., "Le quatrième évangile et le gnosticisme", en J.D. Kaestli (ed.), *La communauté johannique et son histoire* (Ginebra 1990) 251-68.
Shelland, B., "The Relationship of Luke and John", *JTS* 46 (1995) 71-98.
Simon, M., *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme* (París 1972).
—, "The Religionsgeschichtliche Schule, fifty years later", *RS* 11 (1975) 130-45.
Smallwood, E.M., "Palestine c. AD 115-118", *Historia* 11 (1962) 500-10.
Smith, D.M., *John among the Gospels. The Relationship in 20th Century Research* (Minneapolis 1992).
Smith, J.Z., *Drudgery Divine. On Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Londres 1990).
Smith, M., "Zealots and Sicarii. Their Origins and Relations", *HTR* 64 (1971) 1-19.
Stegemann, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (Madrid: Trotta 1996).
Steiner, G., *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995* (Madrid 1997).
Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalén 1974-84);
Sullivan, R.D., "The Dynasty of Judaea in the First Century", en *ANRW* II.8 (1971) 296-354.

Sundberg, A.C., *The Old Testament in the Early Church* (Londres 1964).
Takács, S.A., *Isis and Sarapis in the Roman World* [Religions of the Graeco Roman World] (Leiden 1995).
Tcherikover, V., "Jewish Apologetic Literature Reconsidered", *Eos* 48 (1956) 169-93.
Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: Jewish
Publication Society of America 1959; [1961]; [Nueva York: Atheneum 1970]).
Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* [Biblioteca de Estudios Bíblicos 51] (Salamanca 1985).
—, "Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo", en Idem, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 13-40.
Theissen, G.- A. Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca 1999).
Thyen, H., "Johannesevangelium" en la *Theologische Realenzyklopädie* 17 (1985) cols. 215ss.
Tinnefeld, F., "Referat über zwei russische Aufsätze", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 38 (1980) 65-71.
Tortorelli Ghidini, M. - A. Storchi Marino - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998 (Nápoles 2000).
Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid: Trotta, 1993).
—, "La Biblia en Qumrán: textos bíblicos y literatura parabíblica", en A. Piñero - D. Fernández Galiano (eds.), *Los Manuscritos del Mar Muerto*, 79-122.
—, (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán* (Madrid 1999).
Trevijano, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos* [Introducción al Estudio de la Biblia 10] (Estella 2001).
Tripolitis, A., *Religions of the Hellenistic Roman Age* (Michigan 2002).
Tsantsanoglou, K. - G.M. Parássoglou, "Two Gold Lamellae from Thessaly", *ELLHNIKA* 38 (1987) 3-16.
Tuckett, C.H., "A Cynic Q?", *Biblica* 70 (1989) 349-76.

Tuñí, J.O. - Alegre, X., *Escritos joánicos y cartas católicas* [Introducción al Estudio de la Biblia 8] (Estella 1995).

Turcan, R., "Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts", en *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome* (Roma 1986) 227-46.

Turcan, R.-A., *Mithra et le mithraisme* (París 1981).

Uehlinger, Ch., "Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit", en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (Berlín - Nueva York 1997) 155-247.

Ulansey D., *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World* (Nueva York - Oxford 1989).

Vaage, L.E., "Q and Cynisme: On Comparison and Social Identity", en R.A. Piper, *Current Studies on Q* (Leiden 1995) 199-230.

—, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q* (Valley Forge 1994).

Velasco López, M.H., "Le vin, la mort et les bienheureux (à propos des lamelles orphiques)", *Kernos* 5 (1992) 209-20.

Vermes, G., *Jesus and the World of Judaism* (Filadelfia 1984).

—, *La religión de Jesús* (Madrid 1996).

Verner, D.C., *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* [Society of Biblical Literature Dissertation Series 71] (Chico 1983).

Versnel, H.S., "Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness", en B.N. Porter (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (s.l. 2000) 79-163.

—, *Inconsistences in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* [Studies in Greek and Roman Religion 6] (Leiden 1990).

Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca 1991).

Vílchez Líndez, J., *Eclesiastés o Qohélet* (Estella 1994).

Vogler, W., "Johannes als Kritiker der synoptischen Tradition", *BTZ* 16 (1999) 41-58.

Vouga, F., "Jean et la gnose", en A. Marchadour (ed.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean (13 Congrès de l'ACFEB. Toulouse 1989* [Lectio Divina 143] (París 1990).

—, "Le quatrième Évangile comme interprète de la tradition synoptique. Jean 6", in A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, 261-79.
Wacholder, B.Z., *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature* (Nueva York - Los Ángeles - Jerusalén 1974).
Wallace, R.- Williams, W., *The Three Worlds of Paul of Tarsus* (Londres 1998).
Warden, J. (ed.), *Orpheus: The Metamorphosis of a Myth* (Toronto 1982).
Wellhausen, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín 1905).
West, M.L., "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45 (1982) 17-29.
West, M.L., *The Orphic Poems,* Oxford 1983 [traducción italiana de M. Tortorelli Ghidini, *I poemi orfici* (Nápoles 1993)].
Widengren, G., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 70] (Colonia - Opladen 1960).
—, *Les religions de l'Iran* [Collection Les Religions de l'Humanité] (París 1968).
—, "Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung", en B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas* (Gotinga 1979) 278-315.
—, "Erwägungen zur parthischen Geschichte", *OL* 82 (1987) 437-44.
Wiens, D.H., "Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment", en *ANRW* II. 23.2 (1980) 1248-84.
Wikander, S., *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund 1946).
—, "BARZOXARA", *AcO* 34 (1971) 13-5.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen* (Darmstadt [3]1959 [Berlín 1931]).
Will, E., *Histoire politique du monde hellénistique*, I-II, (Nancy [2]1979 [1967]).
Will, E. - Orrieux, Cl., *Ioudaïsmos - Hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique* (Nancy 1986).
Williamson, R., *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden 1970).
Willoughby, H.R., "The New-birth Experience in Pauline Christianity and Contemporary Religions: a Genetic Study in Pauline Mysticism", *Abstracts of Theses* (Chicago 1926) 458.
Wilson, R.M., *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy* (Londres 1959).

Winter, B.W. - Clarke, A. D. (eds.), *The Book of Acts in Its Acient Literary Setting*.

Wischmeyer, O., *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (Berlín 1995).

Witherington, B. III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis 1994).

— (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University Press 1996) 73-103.

Wright, G.E., *Arqueología bíblica* (Madrid 1975).

Yadin, Y., *Bar Kochba* (Londres 1971).

Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences* (Londres 1973).

Yerkes, R.K., *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif* (París 1955).

Zaehner, R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Nueva York 1961).

Zanta, L., *La Renaissance du stoïcisme au XVIe. siècle* (París 1914).

Zhmud', L., "Orphism and graffiti from Olbia", *Hermes* 120 (1992) 159-68.

Ziegler, K., "Orpheus", *RE* XVIII 1 (1939) 1200-316.

Zumstein, J., *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (Zúrich 1999).